

الْعُلَمَاءُ بَنُو زَيْلِ الْعَرَبِ

وَمَوْقِفُهُمْ مِنَ الْإِسْلَامِ

تَأْلِيفُ
مُصْطَفَى بَاجُو



الْعَلَمَانِيُونَ الْعَرَبُ

وَمَوْقِفُهُمْ مِنَ الْإِسْلَامِ

تَأْلِيفُ

مُصْطَفَىٰ أَبِی جُو



حقوق الطبع محفوظة

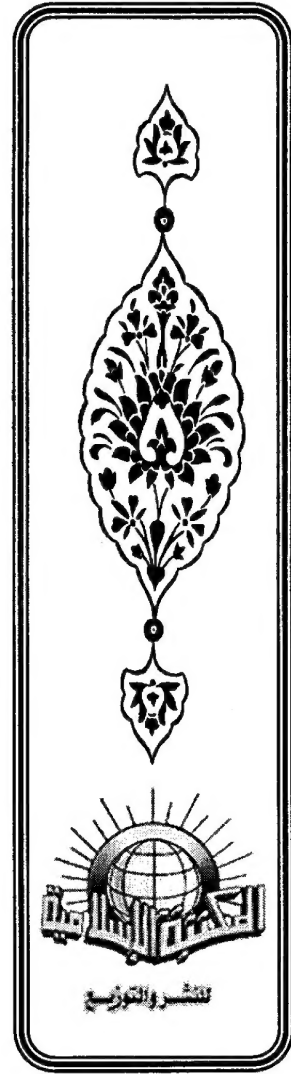
الترقيم الدولي

978- 977- 480- 045- 5

الطبعة: الأولى

رقم الإيداع: 2011/20825

التاريخ: 1433هـ- 2012م



المكتبة الإسلامية

- الإدارة والفرع الرئيسي:

33 ش صعب صالح- عين شمس الشرقية- القاهرة- جمهورية مصر العربية

تليفون: 24900606/24991254 فاكس: 24900808

- فرع الأزهر: البيطار خلف جامع الأزهر- درب الأتراك - ت: 25108004

E-mail : islamya2005@hotmail.com

تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين.

بعد الكتاب الأول من سلسلة بحوث في العلمانية: «العلمانية: المفهوم والمظاهر والأسباب». الذي طبع في الرباط، ونشرته جريدة «السبيل» المغربية سنة 2011 م.

هذا هو الكتاب الثاني، الذي خصصته للحديث عن حقيقة نظرة العلمانيين للإسلام وموقفهم منه، بعيداً عن التمويه الإيديولوجي والتزييف الإعلامي الذي يمارسه الخطاب العلماني، وأبين فيه أن الموقف العلماني من الإسلام مضمّر برؤية استشراقية دونية، فهو في نظرهم يقوم على أسس خرافية أسطورية لا عقلانية، وهو مرحلة من مراحل تطور الفكر البشري نحو الفكر العقلاني الوضعي الذي يرى الأديان مجموعة من الأوهام التي صنعها البشر البدائيون؛ لتبرير عجزهم أمام ظروف الطبيعة القاهرة، وأن الإسلام دين البداوة والخيمة والقبيلة⁽¹⁾. وبالتالي لم يعد صالحاً لمجتمعات الطاقة النووية والخلايا الجذعية والانترنت.

وتنطلق رؤيتهم تلك من أساسٍ دهرّيٍّ، وهو أن الإسلام دينٌ بشريٌّ، أو لنقل: محمدي، ويتغافلون عن كون صاحب الشرع هو من يعلم الطاقة النووية والخلايا الجذعية وغيرها. فالله شرع شرعاً مع علمه بمتغيرات الأحوال والأزمان والأماكن، شرعاً صالحاً لحضارة الجمل وحضارة الانترنت، وهو الذي خلق

(1) «الحركات الإسلامية للربيع» (83).

الإنسان ويعرف ما يصلح له وما لا يصلح.

لكن الخطاب العلماني يقف على أرضٍ إحاديةٍ لا تؤمن بوجود إلهٍ ولا تعترف بدينٍ، ويتظاهر بكونه لا مشكلة له مع الدين، وأنه يكفل حرية الاعتقاد للجميع.

وهدفنا في هذا الكتاب: تعرية تلك الأقنعة، وهتك تلك الأستار التي يتمترس خلفها الخطاب العلماني، وتفكيكها وطحنها وسحقها إلى الأبد.

وأغلب رموز العلمانيين يصرّحون بعلمانيةٍ صارخةٍ لادينية، كأركون وعادل ضاهر وعزيز العظمة وهاشم صالح وطيب تيزيني ونصر أبي زيد، ويرفضون التمسح بالدين بأي شكلٍ من الأشكال، بل ينتقدون علمانيين آخرين يحاولون البحث عن جذورٍ إسلاميةٍ للعلمانية أو الاحتجاج بالنصوص الدينية، ويعتبرون هذا تنازلاً خطيراً وانبطاحاً لا مبرر له. بينما يفضل آخرون الهجوم مرةً والتراجع أخرى في انتظار تهيوّ الأجواء للهجوم النهائي، يمثل هذا الاتجاه حسن حنفي، وخليل عبد الكريم، والعشماوي وآخرون.

ولا خلاف بين الطائفتين إلا في التكتيك، وهل حان نقد الدين الإسلامي ونقضه وتجاوزه؟ أم أن الجو العام والخشية من ردود أفعالٍ جماهيريةٍ غاضبةٍ ترجع على المشروع العلماني بالضعف؟ تحتم اعتبار المرحلة وظروفها وملابساتها في الحسابان.

وعموماً يستحيل وجود علمانيٍّ يؤمن إيماناً حقيقياً بالدين أو الغيب أو المقدسات إلا إذا لم يكن علمانياً حقيقياً، أو يفهم العلمانية فهمًا ساذجاً طفولياً؛ لأن الدين يقوم على اعتباراتٍ ميتافيزيقيةٍ وأصولٍ غيبيةٍ، والعلمانية ما جاءت إلا لمحاربة الغيبيات باعتبارها مقوماتٍ خرافيةٍ أسطوريةٍ تنتمي إلى عصر

سيطرة الخرافة واللاعقل⁽¹⁾.

فالعلمانية = سيادة العقل وحده. والدين يقوم على مقومات غيبية لا عقلانية حسب النظرة العلمانية نفسها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى: فالعلمانية لا تؤمن إلا بما دلت عليه التجربة والحواس.

والدين تدور قواعده على الله والرسل والجنة والنار والشياطين، وكلها مفاهيم خرافية أسطورية لا يثبتها العلم التجريبي الحديث، وبالتالي فهي غير علمية ولا تتمتع بأية مصداقية.

وعليه: فالعلمانية والدين الإسلامي نقيضان لا يجتمعان، وأما مسألة أن العلمانية تكفل حرية الاعتقاد، نعم هي تكفل حرية اعتقاد أي شيء كان، ديناً أم إلحاداً أم وثنية أم عبدة شياطين. فهي لم تعط للدين امتيازاً ما، فهي ترى أن الإنسان حر في اعتقاد ما يشاء ولو كان خرافياً وتافهاً في نظرها وتقديرها.

ولذلك فتحويل المسألة من الموقف من الدين إلى الموقف من التدين محاولة للفت الأنظار فقط، بمعنى: ما هو موقف العلمانية من الدين نفسه؟ وما هي نظرتها إلى الغيبيات والماورائيات؟ بغض النظر عن سماحها بالتدين.

فهي ترى أن هذه خرافات تافهة لا عقلانية، تنتمي إلى حيز الأوهام التي

(1) سمى زكي نجيب محمود كتابه: «خرافة الميتافيزيقا» الذي عدله فيما بعد إلى «موقف من الميتافيزيقا»، واعتبر أن كل ما لا يدخل تحت الحس فهو ميتافيزيقا مرفوضة (3)، وأن العبارات الميتافيزيقية أقوال فارغة من المدلول والمعنى (12). أي: هي أشياء خرافية لا حقيقة لها. ويعني بها كل الغيب: الله الملائكة الروح الجن الجنة النار...

وهي لا تنفع السامع شيئاً؛ لأنها لا تدل على شيء (104).

ولهذا دعا إلى حذف الميتافيزيقا من دائرة المعارف الإنسانية (21).

تكوّنت عبر الزمن. وقد بيّن العلماني محمد الشيخ أن المجتمع العلماني مجتمعٌ ماديٌّ يلغي كل الأديان والقيم من اعتباراته.

قال: «إن المجتمع الحداثي استحال مجتمعاً مادياً، بمعنى أنه مجتمعٌ صار لا يُحكّم في مبادراته المتعددة الاعتبارات التقليدية، روحيةً كانت أو خلقيةً، وإنما صار يحتكم إلى العوامل المادية وحدها دون سواها»⁽¹⁾.

فالدين يتحول إلى شيءٍ مُتَجَاوِزٍ وملغى، ثم بعد هذا، من شاء أن يتدين بشيءٍ ما فله ذلك؛ يعني: يتحول إلى مسألةٍ شخصيةٍ مرتبطةٍ بالضمير.

إن الإسلام هو صاحب الدار، فلا يعقل أن يستجدي العلمانية لتخصص له ركنًا، أو لتسمح هي له بأن يتحول من حضارةٍ عظيمةٍ ودينٍ يحكم كل مفاصل الحياة إلى مسألةٍ شخصيةٍ يؤمن بها من شاء ويكفر من شاء.

والإسلام في داره - دار الإسلام - كما قال القرضاوي لا يكتفي بأن تكون عقيدته مجرد شيءٍ مسموحٍ به، وليس محظوراً كالمخدرات والسموم البيضاء، إنه يريد أن تكون عقيدته روح الحياة، وجوهر الوجود ومُلهمُ أبناء المجتمع، وأن تكون أساس التكوين النفسي والفكري لأفراد الأمة، وبعبارةٍ أخرى: تكون محور التربية والثقافة والفن والإعلام والتشريع والتقاليد في المجتمع كله⁽²⁾.

هل يمكن للمسلم المحافظة على دينه في ظل العلمانية؟

إذا كان يمكن للمسيحي المحافظة على دينه في ظل العلمانية؛ لأن المسيحية مجموعة وصايا وآداب تُمارس داخل الكنيسة، فإن الإسلام بتشريعاته المتعددة

(1) «ما معنى أن يكون المرء حداثياً» (38).

(2) «التطرف العلماني» (29).

والمتداخلة والشاملة لكافة مناحي الحياة يستحيل تطبيقه في ظل نظام علماني.

فالعلمانية تؤطّر المجتمع وتوجهه بطريقة لا تُمكنُ المسلم من ممارسة دينه في جوٍّ مطمئنٍّ. فلا يستطيع المسلم أكل الحلال وفق مفهوم الشريعة؛ لأن الشريعة كما ترى العلمانية لا دخل لها في التحليل والتحرير، فذبح الحيوان هو طقوسٌ دينيةٌ لا تلزم العلمانية، وتحريم الخنزير والميسر والربا فروضٌ دينيةٌ لا ترى فيها العلمانية إلا كوابح دينيةٌ يجب تجاوزها وإلغاؤها، وبالتالي فلن يجد المسلم أين يضع ماله، ولا حلالاً يأكله.

وتبيح العلمانية للمرأة كشف مفاتها وعورتها، وتبيح لها ممارسة الفاحشة برغبتها، فيتعرض المسلم للتحرش والإغواء والفتنة. ولا يُسمح في ظل النظام العلماني للمسلم منع ابنته من الاختلاط والتبرج، بل والعريّ التام، واتخاذ صديق لها تُدخله معها منزل والدها المسلم، والويل للأب المسلم المسكين إن اعترض، فقوانين العلمانية صارمةٌ في ردعه وتركه عبرةً لأمثاله.

وللابن في ظل العلمانية اتخاذ الخيليات، ومشاهدة أفلام الإباحة في منزل والده، الذي هو مُلزَمٌ بالنفقة عليه. وليس أمام المسلم إلا طاعة المبادئ العلمانية والانصياع لها؛ فكيف يقال: إن حرية التدين مكفولةٌ في ظل العلمانية؟!

وأما الإعلام فسواءً عرض أفلام الجنس أم عروضاً نسائيةً عاريةً تماماً فلا يحق للمسلم أن يعترض أو ينكر، وللإعلام الدفاع عن الدعارة باعتبارها نشاطاً اقتصادياً مربحاً، أو عرض أصناف الخمور والتحريض على شربها، أو بيان أصناف طهي الخنزير، وما على المسلم إلا الإذعان والاستسلام، وكل ما يمكنه فعله أن يردد: لا حول ولا قوة إلا بالله، إن تركت له العلمانية إيماناً يستطيع به فعل ذلك. وأما الحديث عن تغيير المنكر فأحد المستحيلات العشر في دين العلمانية.

هذا فضلاً عن أن هناك أركاناً وواجبات دينية شرعية لا يمكن القيام بها إلا في ظل دولة إسلامية تحمي هذه الواجبات، وإلا يستحيل القيام بهذه الشعائر دون وجود السلطة السياسية التي تحميها، بل وتقوم بها. كالزكاة، والجهاد، والشورى، والعدل الاجتماعي، وإقامة الحدود، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحريم الربا، وتحريم الخمر، وتحريم الخنزير، ومنع التبرج، وغيرها.

وهل السياسة العلمانية التي تحلل الحرام الشرعي مثل الزنا والخمر والربا والعري والتفسخ والأفلام الإباحية والشذوذ، وتدافع عنها وتنشرها بشتى الوسائل، وتحرض عليها إعلامياً وإشهارياً، وتدوذ عنها أمنياً، وتحميها عسكرياً وقانونياً تعتبر محايدة ضد الدين ولا تسعى لتهميشه.

لا حجة في الوحي:

نصوص القرآن والسنة لا حجة فيها عند العلمانيين، وتنازل بعض العلمانيين للاحتجاج بها تنازلاً خطيراً في نظر عادل ضاهر. وقد أخذ على إخوانه الاحتجاج بالنصوص الدينية لتسوية وجهة نظرهم، وأنهم بذلك ينخرطون في حرب النصوص، واعتبره تنازلاً خطيراً للخصم؛ لأن القضية الأساسية للعلماني هي قضية استقلالية العقل الإنساني⁽¹⁾.

وهكذا قال نصر أبو زيد، فقد لام صديق دربه زكي نجيب محمود كيف أنه أعطى لمعارضيه فرصة للنيل منه، بل ولاغتياله - أي: فكرياً - من جانبيين على حد تعبيره.

الجانب الأول: هو تسليمه بحجية النصوص الدينية وخاصة القرآن، وهي في نظر أبي زيد لا تستحق ذلك، ولولا طول كلامه لنقلته برمته، لكن أكتفي بقوله

(1) «الأسس الفلسفية للعلمانية» (399).

في آخره: «وإذا كان زكي نجيب محمود بذلك الإقرار والإعلان قد كرّس مرجعية النصوص الدينية، فإنه قد منح بذلك خصمه سلاحاً فتاكاً للنيل منه»، هذا هو الجانب الأول.

والجانب الثاني الذي مكن للخصم من اغتيال خطاب زكي نجيب محمود: إقراره لا بالفروق النوعية بين الرجل والمرأة فقط، بل وتسليمه بالنتائج المترتبة على هذه الفروق اجتماعياً وثقافياً ونفسياً⁽¹⁾.

واعتبر بعد أن الخطاب الديني يزيّف قضية المرأة حين يصر على مناقشتها من خلال مرجعية النصوص⁽²⁾، وهو نفس ما أكدّه فرج فودة: «أنه لا حجة في القرآن والسنة بل الحجة في الدستور والقانون»⁽³⁾.

وأكد القمني أن الأديان برمتها موضوع للبحث فقط لا وسيلة للمعرفة، قال: «والأديان بالنسبة لمثلي هي موضوع درس ومعرفة، وليست وسيلة لأي نوع من أنواع المعرفة»⁽⁴⁾. فالأديان موضوع للبحث، لا وسيلة للمعرفة.

الذنب الوديع:

يُظهر أغلب العلمانيين أنفسهم بمثابة الناصح الأمين الذي يريد فهمًا أوسع للدين وأشمل وأكثر حضارية وعقلانية على حد تعبير بعضهم.

ونص آخرون على أن العلمانية مرادها وضع الدين في موضعه الذي وضعه الله

(1) «دوائر الخوف» (113).

(2) «دوائر الخوف» (123).

(3) «حوار حول العلمانية» (22-23-24).

(4) «شكرا ابن لادن».

فيه، فالدين مكانه المسجد، ودوره تهذيب الأخلاق والقيم الروحية التي ينحصر أثرها داخل المسجد.

وادعى آخرون أن هدفهم هو الوفاء للإسلام وإعطاء ديناميكية جديدة وحقة حيوية جديدة في شرايينه، وحاول العلمانيون المغاربة وغيرهم أصحاب «المفاهيم الملتبسة» و«قدر العلمانية في العالم العربي» جاهدين إيهام قرائهم بأن علمانيتهم ليست ضد الدين، بل هي في خدمة الدين. بل أكد أحد كتّابهم - وهو محمد سبيلا- بأن العلمانية هي أحسن حاضن للدين⁽¹⁾. وعند عبد العلي بنعمور: العلمانية تكريم للدين.

هكذا بكل صفاقة وجه!!!. وكتابي هذا- إن شاء الله - لطحن هذه التفاهات وذرها في الهواء.

وزعم عبد المجيد الشرفي أنه يهدف لمصالحة المسلم المعاصر مع دينه⁽²⁾. وكأن المسلم في خصام مع دينه، لكن كما يقال: كل إناء بما فيه ينضح، ونصحنا بعدم التمسك بحرفية النص وأنه لا بد من البحث عن روح النص ومغزاه ومقصده حتى تكون العبادة لله وحده⁽³⁾. هكذا قال.

لكن لا تلبث هذه الوداعة إلا أن تكشف عن حقيقتها وتسفر عن شراستها، فضرب لنا الشرفي مثلاً، بأن ما ورد في القرآن عن آدم وحواء وإبليس والجن والشياطين والملائكة ومعجزات الأنبياء ليست إلا تماشياً مع الذهنية الميثية

(1) «قدر العلمانية في العالم العربي» (41).

(2) «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» (59).

(3) نفس المرجع (61).

الأسطورية، وأنها رموزٌ وأمثال لا حقائق تاريخية⁽¹⁾.

إنما يتحاشى الشرفي ذكر الله مع ما تقدم، مع أن الباب واحدٌ، تجنباً لردود الأفعال التي قد تؤثر سلباً على تقبل مشروعه.

فكل الغيب - الذي هو أس الدين والإيمان - خرافاتٌ وهميةٌ في نظر الشرفي، آمن الناس بها في عصر سيادة الخرافة، أما وقد تحررنا من كل ذلك فلم نعد بحاجة إليها وأصبح تجاوزها أمراً لازماً وحتمياً.

استحالة اجتناب الدين من المجتمع:

رغم الهجمة العلمانية الشرسة على الأديان، ورغم كونها مدججةً بقوة الدولة وجبروتها، ورغم تسخيرها كافة الوسائل الأمنية والإعلامية والثقافية لتحقيق ذلك، لم تفلح في استئصال الدين من المجتمعات.

في ندوة لندن (يونيو 1994) حول سقوط العلمانية والتحدي الإسلامي للغرب أكد البروفيسور جون كين أن الدين لا يمكن أن يُجَتَّ نَهائياً من حياة الناس، وإنما الذي نجحت العلمنة⁽²⁾ في تحقيقه هو إخضاعها الدين لنظم مدنية أوجدها البشر صارت لها السلطة العليا والكلمة الأخيرة، غير أن ظهور الأصولية الدينية في الغرب اتخذ أشكالا عدة في مقدمتها: بروز الحديث عن «السباسة المسيحية» والنجدل المتجدد حول الدين والإجهاض، ومطالبة 80٪ من البريطانيين بتدريس الدين في المدارس، هذه المؤشرات وغيرها كثير تثير تساؤلات عدة حول مدى نجاح العلمنة في إقصاء الدين عن الحياة، الأمر الذي يستدعي إعادة النظر في المسألة برمتها. من زاوية مراجعة موقف العلمانية من

(1) نفس المرجع (61).

(2) طبعا في الغرب.

العلاقة بين الدين والمجتمع⁽¹⁾.

وكذا أكد أركون أن بواذر الانفراج بين الديني والعلماني في تصاعدٍ في أوروبا⁽²⁾.

وذكر عالم الاجتماع الألماني وأستاذ اللاهوت الإنجليزي الدكتور جوتفرايد كونزلن: «ولأن الاهتمام الإنساني بالدين لم يتلاش، بل تزايد.. وفي ظل انحسار المسيحية، انفتح باب أوروبا لضروبٍ من الروحانيات، وخليطٍ من العقائد الدينية لا علاقة لها بالمسيحية ولا بالكنيسة من التنجيم.. إلى عبادة القوى الخفية.. والخارقة.. والاعتقاد بالأشباح.. وطقوس الهنود الحمر.. وروحانيات الديانات الآسيوية.. والإسلام، الذي أخذ يحقق نجاحًا متزايدًا في المجتمعات الغربية»⁽³⁾.

وها قد حان الشروع في الكتاب بعون الله، نوثق فيه لنظرة العلمانيين للتدين عمومًا والإسلام خصوصًا، فالعلماني يحاول دائمًا أن يظهر بمظهر الباحث النزيه والناقد البريء من أية أفكارٍ مسبقةٍ وأية إيديولوجيا. وهو دومًا يرمي مخالفيه بتلك التهم المجانية، بينما لو تمعنّا قليلًا لا كثيرًا لرأيناه في صورته الحقيقية: مثقفٌ تسمت أفكاره بالدراسات الاستشراقية الغربية، حتى غدت قناعاته واختياراته منسجمةً تمامًا مع الطرح الغربي والبحث الاستشراقي، فأصبحت له مواقفٌ متطرفةٌ من الدين والتدين يغلفها بستار البحث العلمي أو النقد التاريخي.

ولو أزحت الستار لرأيت خلفه: أفكارًا مسبقةً، وإيديولوجيا متخفيةً، وأهدافًا مسطرةً يبحث لها عن سندٍ ودعم. وبعبارةٍ أوضح: لرأيت مخالِبَ تحت قفازاتٍ من حرير.

(1) «المفترون» (247).

(2) «قضايا في نقد العقل الديني» (258-259-275).

(3) «مأزق المسيحية والعلمانية في أوروبا» (18-33-34).

العلمانية ومحاربة الدين

يلجأ العلمانيون إلى تأسيس خطابٍ خداعيٍّ تمويهٍ مخاتلٍ ومراوغٍ لموقفه من الدين، فيُخفي ذُبَيْبَتَهُ تحت ستار الحَمَلِ الوديع، وقد يتمسح بعضهم بالدين، وربما يعلن أنه مسلم⁽¹⁾، يَسُرُّه ما يَسُرُّنا ويحزنه ما يحزننا، ويتظاهر بالحرص على إبعاد الدين عن مجال السياسة، لكي لا يتلوث - وهو الطاهر النقي - بحممها الملتهبة وتقلباتها المتناقضة، محاولاً تجميل صورته وتلميعها، ويناور لعله يرضي قارئه المسلم.

فهذا سعيد لكحل تأسّف لاعتبار الإفطار في رمضان جنحة، وعدم فتح حانة قرب مسجد، ثم في رَمْشَةٍ عَيْنٍ أخذ يتمسح بالدين ويثرثر، ويصلي على النبي ﷺ ويشرح الآيات والأحاديث⁽²⁾.

ورغم محاولة بعض العلمانيين إظهار أنفسهم أنهم ليسوا ضد الدين وأنهم يقفون منه موقفاً محايداً، إلا أنه بالتأمل في تصرفاتهم وأطروحاتهم يتبين أنهم يقفون منه موقف المعاند والمحارب له، ولا يعدو الأمر أن يكون مرحلة من مراحل التحذير والمواجهة.

بل لا يعدو الأمر أن يكون شراكاً خداعياً يتمترس به الخطاب العلماني بقصد التمويه والمخاتلة من باب دَرِّ الرماد في العيون.

(1) وقد يطلق بعضهم كونه مسلماً، وهو لا يقصد إلا أنه يعيش في مجتمعٍ مسلمٍ نشأ فيه وترعرع، كما صرح أركون نفسه. «الأنسة والإسلام» (146).

أي: مسلم باعتبار النشأة لا باعتبار العقيدة؛ أي - أو بعبارة أخرى - الإسلام الجغرافي لا الإسلام العقائدي.

(2) «العلمانية مفاهيم ملتبسة» (275).

وستثبت بحمد الله في هذا الكتاب بما لا يدع مجالاً للشك أن العلمانية مناقضةٌ للدين باعتراف العلمانيين أنفسهم، وسنبين أن العلمانية كنظرية، وتصرفات العلمانيين في كتبهم ومؤلفاتهم تناقض أصول الدين وفروعه، وقد يتستر بعض العلمانيين خلف مناهضة الدولة الدينية، ومرادهم الدين نفسه. ومع أن الإسلاميين كرروا آلاف المرات أنهم ضد الدولة الدينية التي تحكم بالحق الإلهي إلا أن العلمانيين أصروا على اتهامهم بها.

والعقل يقتضي أن سبب هذا الإصرار العلماني:

- إما أن الإسلاميين يدعون لدولةٍ دينيةٍ.

- وإما أن دولة الخلافة الإسلامية كانت دولةً دينيةً تحكم بالحق الإلهي.

ولكن لا هذا كان ولا ذاك.

والذي حصل هو أنه كان في أوروبا دولةً دينيةً يسيطر عليها رجال الدين ويحكمون فيها بالحق الإلهي، فعارضت فلسفة الأنوار هذه الدولة الدينية، فردد العلمانيون عندنا كالبغاوات ما قالوا، وحاولوا إسقاط التاريخ الغربي برمته وتفصيله وأبعاده، فوقعوا في مغالطةٍ مفضوحةٍ ومهزلةٍ مضحكةٍ. وقد بينت في الكتاب الأول وسأبين - إن شاء الله تعالى - في هذا الكتاب أن العلمانية ليس فقط ضد الدين، ولكنها أسوأ من ذلك، إنها تسعى إلى أن تحل محله وتعمل على إقصائه عن واقع الحياة، وتحويله إلى نوعٍ من الفولكلور.

وسأتي معنا قريباً تصريح العلمانيين بأن هدفهم الحقيقي هو إقصاء الدين والإجهاز عليه، أو لنقل بعبارةٍ مهذبةٍ حسب أركون: تهدف إلى التخلص من البعد

الديني عن طريق امتصاصه داخل النموذج العلماني المهيمن⁽¹⁾.

وقال عن مشروعه النقدي ومشروع المستشرقين: «فإنه يمكننا أن نعتقد بأن الطفرات الذهنية العميقة الجارية حالياً سوف تتكفل بجعل كل تلك الصراعات الدائرة حول المسألة الدينية بشكل عام، والإسلام بشكل خاص، شيئاً بالياً ولا معنى له. إن كل هذا سوف يتبخّر ويذهب مع الريح، ولن يبقى إلا الدين من أجل الذاكرة»⁽²⁾.

إلى أن قال: «هذا هو المشروع الذي أريد أن أقوم به بشكل استباقي انطلاقاً من المثال الإسلامي» (61). بهذه الصراحة يتحدث أركون، وهكذا فعل كثيرون كالقمني والمؤدب وآخرون، بينما يكتب آخرون وخاصة الجابري بحذر شديد ولفٍّ ودوران.

وعند التحقيق فمشروعهم واحد، أو كما قال أركون عن الجابري نفسه: «لأن العقل العربي نفسه هو عقل ديني». «قضايا في نقد العقل الديني» (331).

يتفقان في ضرورة نقد التراث لتجاوزه، ويختلفان في الأسلوب، يقول أركون حاثاً صديقه الجابري على توجيه لکماتٍ قوية للتراث: «باختصار ينبغي الدخول في صلب المشاكل الحقيقية وعدم تحاشيها بحجة مراعاة الشعب أو الجماهير أو العامة... الخ، ينبغي أن يصل النقد إلى جذور الأشياء لا أن يكتفي بدغدغتها أو مسها مساً خفيفاً»⁽³⁾.

(1) «قضايا في نقد العقل الديني» (209).

(2) «قضايا في نقد العقل الديني» (60).

(3) «قضايا في نقد العقل الديني» (331).

وإمعاناً في ذرّ الرماد في العيون كتب العلماني المغربي أحمد عصيد: «لأنه لم يوجد قطُّ مثقفٌ علمانيٌّ واحدٌ كتب ليمس بالدين الإسلامي في جوهره، أو بالحق في الإيمان والتدين، وإنما التوجه العام هو نقد أشكال القراءة، والفهم المنحرفة للدين، وأنواع توظيفه السياسية المغرضة»⁽¹⁾. وكل جملةٍ في هذه الفقرة تمارس تزيفاً ومغالطةً مكشوفين.

وسنبين له في هذا الكتاب أن أكثر العلمانيين كتبوا يطعنون في الدين الإسلامي عشرات النصوص التي سوف نريحك من تتبعها في مظانها، وهي كافيةٌ لإقناع حمار جدك إن شاء الله.

بل عصيد نفسه نقض كلامه كله، بل ومن الأصل، فصرح قبل هذا بقليل (338) تقليدًا لعلماء الاجتماع الغربيين: «أن الدين مرحلةٌ من مراحل التطور العقلي للبشرية، بدأت بالأسطورة ثم بتعدد الآلهة، ثم التوحيد، ثم العقل العلماني المعاصر»⁽²⁾.

فالدين تشكّل عبر التطور البشري للعقل البشري، وليس إلا مرحلة خرافية من مراحل التطور، وتسمح العلمانية لمن شاء أن يؤمن بمثل هذه الخرافات؛ لأن له الحق في أن يؤمن بما شاء، وسيأتي معنا مزيد بسطٍ لهذه القضية.

وأما أن العلمانية تنتقد أشكال القراءة لا الدين نفسه، فهذا ما سنخصص له فصلاً خاصاً لنبين فيه تهافتَهُ وتفاوته.

ويكفيها الآن قول رَفِيقِي دربه: هشام جعيط وعلي حرب، وأولياء نعمته الفرنسيين.

(1) «العلمانية مفاهيم ملتبسة» (342).

(2) وكرر نحوه في «قدر العلمانية في العالم العربي» (149).

قال هشام جعيط: «إن كل أصناف النُخب في العالم العربي بعيدة كل البعد ليس فقط عن التيارات الإسلامية، بل عن الإسلام ذاته»⁽¹⁾.

وقال علي حرب في «الممنوع والممتنع» (222): «فالنقد ينبغي أن يتجه إلى تفكيك تلك الترسنة التراثية التي فقدت فاعليتها في الفكر والعمل، ولهذا ينبغي للنقد أن يشمل كل شيء الأصول والفروع، أنظمة المعارف ومنظومات العقائد، الشروحات والتفاسير». انتهى.

وورد في توجيهات وزارة التعليم الفرنسية في إطار قانون تعميم التعليم الصادر يوم 28 مارس سنة 1882 ما يلي: يجب ألا نذكر للطفل البالغ من العمر سبع سنوات شيئاً عن الله، ليشعر هذا الطفل من تلقاء نفسه على امتداد ساعات الست التي يتلقاها يومياً أن الله غير موجود أصلاً، أو أننا في أحسن الأحوال لم نعد بحاجة إليه⁽²⁾. فهذه ثلاثة نُقولٍ نرُفُّها لعصيد، فلعلها تكفيه.

وأما أنها تعطي اعتباراً للدين بسماحها بالتدين، فلا؛ لأن الدين واللادين والكفر والشرك والانحلال الخلقي كلها تصير مسائل شخصية لا دخل للمجتمع ولا الأديان فيها، وعليه: فلم تعطِ العلمانية للدين أيَّ امتياز، بل خنقته وألغته من المجتمع، ومنعته من ممارسة نشاطه ومهامه داخل المجتمع، وسَوَّته بالكفر والضلال وعبادة الأوثان، والانحلال الخلقي والدعارة واللواط، وجعلتهم مسائل شخصية ترجع للضمير.



(1) مجلة اليوم السابع، باريس عدد 11 يناير 1988. نقلاً عن «المفترون» (18).

(2) «في العلمانية والدين والديمقراطية» (186).

ولناخذ نموذجًا علمانيًا آخر يمارس نزيف الوعي والمغالطة.

حاول العلماني السوداني عبد الله أحمد النعيم أن يستغل عقولنا، فألف كتابًا ضخماً ليبين لنا أنه يدعو إلى علمانية الدولة فقط لا علمانية الإنسان والمجتمع (19)؛ أي: يدعو إلى العلمانية في شقها السياسي والقانوني. محاولاً الاستدلال بأن الأنظمة العلمانية الغربية لا تزال تحتفظ للدين بمجموعةٍ من المواقع وتؤمن له دوراً ما في المجتمع.

مع أن كل ما أورده بنفسه هناك ليس إلا فتاتاً بسيطاً جداً جداً حول المائدة التي تتفضل العلمانية بالإبقاء عليها للدين، بل العجيب أن كل النصوص التي أوردها شاهدةٌ عليه لا له.

فذكر مثلاً (13) أن الديانة البروتستانتية واليهودية تتمتع في فرنسا بحق تنظيم علاقتها بالدولة، في حين لا يتمتع المسلمون بأي شيءٍ باعترافه، بل يُقَابَلُونَ بالتهميش والتمييز والإقصاء ومحاربة الشعائر (لا الرموز) الدينية كالحجاب ونحوه. أليست علمانيته هي السبب في هذا التمييز والعنصرية؟! وذكر كذلك (14) نفس التمييز العنصري ضد المسلمين ونحوهم في إيطاليا، وذكر أن الجماعات الدينية في إيطاليا لها نظامٌ هرميٌّ طبقيٌّ، يتكون من ثلاث طبقات، أعلى الهرم تقف الكنيسة الكاثوليكية تعامل البروتستانتية واليهود، وتتمتع بامتيازاتٍ ماليةٍ وتعليميةٍ، ثم قال: «وهذه الامتيازات غير متوفرة للجماعات الدينية في الطابق الأدنى من الهرم». وذكر منها المسلمين.

والعجيب كذلك أنه ذكر أن القانون الإيطالي يحظر على رجال الدين تولي مناصب عامة مثل القضاء والمحاماة والخدمة المدنية في جباية الضرائب وغيرها (15).

وأين حقوق الإنسان؟ وأين المساواة؟ أليست العلمانية هي السبب في كل ذلك؟. ثم زاد العلماني السوداني فأكد أن الدولة مُلْزَمَةٌ بتدريس الديانة الكاثوليكية، وأما البروتستانت واليهود فيمكنهم توفير معلمين لدينهم في المدارس، وأما المسلمون فاسمع إلى عبارة النعيم: فلا يحق لهم توفير أساتذة لدينهم في المدارس إطلاقاً (15). وزاد (16) أن المسلمين محرومون خلافاً لغيرهم من تمويل منظماتهم من خلال الضريبة.

وذكر أن في أمريكا (18) يمنع طلاب المدارس التي تمولها الدولة من الصلاة الجماعية. فأين كفل العلمانية للحرية الشخصية وحرية الدين؟!.

وقد كان أركون أكثر صراحةً، فاعتبر في كتابه «تاريخية الفكر العربي» (292) مفهوم الدين متضاداً مع مفهوم العلمانية. وقد كرر هذا أركون في كافة كتبه، حيث ميز بين النظرة الدينية القائمة على الأساطير والتعالى والتقدیس، والنظرة العلمانية القائمة على العقلانية والنقد وإبعاد كل مفاهيم غيبية ماورائية.

وهذا تمييز واضح بين المذهبين، لكن بعض العلمانيين لأهداف إيديولوجية وخاصة بعض المغاربة يتمسحون بالدين نزولاً عند رغبة الجماهير. وهذا الموقف الانتهازي الرجعي يهدف إلى التراجع خطوة إلى الخلف من أجل خطوتين إلى الأمام.

وفضّل علمانيون آخرون الوضوح والصراحة، ولهذا يتحاشى أركون مجرد التمثّل ومجرد الانتساب للدين أو الاعتراف بوجود الله، كما يفعل بعض

المنافقين عندنا⁽¹⁾.

وهذا شبلي شميل - أحد كبار الرواد العلمانيين العرب الأوائل - ذكر أنه نفى الأديان لا لغرض في النفس ولا غيره، بل لأنه التزم جانب العلم. «آراء الدكتور شبلي شميل» (19).

وقال عن الأديان: «وهي في اعتقادي نفعت كثيرًا وأضررت كذلك» (19)، ثم ذكر أنها لم تعد تصلح الآن (19)، وأنها أضررت كثيرًا بجمودها وجمود أتباعها بها (20). فما رأي عصيد في هذه العصيدة؟! وعلى كل حال فلنشرع الآن في سرد مواقف العلمانيين العرب من الإسلام حسب الفقرات التالية:

يجب نقد الإسلام في حد ذاته، وهو واجب مقدس:

لأن الإسلام كما قال خليل عبد الكريم في «الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية» (8-9) بدأت تظهر على وجهه علامات الشيخوخة كتجاعيد وتشققات وجفاف، والسبيل الوحيد عنده لتجاوز هذه الشيخوخة هو الانعتاق من قيود المسلمات والمقدسات الزائفة.

وحقيقة نقد الفكر الديني عند العلمانيين هو نقض له وإدانة، وهذا خلاف ما يوجبه البحث العلمي النزيه والمحايد.

وجل تلك الكتابات تنطلق من مواقف أيديولوجية مسبقة، أغلبها ماركسي مشبع بموقف ماركس العدائي ضد الدين.

(1) وأركون حسب معرفتي به من خلال كتبه المنشورة أجزم بأنه لم يكن يؤمن بالله ولا دين ولا نبي ولا إسلام ولا أي شيء إلا العقل الغربي المحض.

ويوضح لنا سيد القمني في هذه الفقرة أنه لا دليل على صدق الإسلام، وبالتالي فلا يجوز استثناء شيء من النقد، قال: «إن شرط العلمانية هو السماح بالنقد الموضوعي دون حدود ولا سقوف حمراء، لذلك أفهم أن تكون مسلمًا أو مسيحيًا وأن تكون أيضًا علمانيًا، أي أنك لا تفرض دينك على غيرك، وتقبل نقد دينك؛ لأنه لا دليل على صدقه، لذلك لا نصدقه إنما نؤمن به، والفرق عظيم في آليات الموقفين. فكل دين يزعم المؤمنون به أنه الصدق المطلق، وهو ما يعني عدم الصدق بالمرة؛ لتناقض الأديان تناقضًا تامًا، والمصدر واحد إذا سلمنا بالإيمان. انتكاسة القمني، عفواً انتكاسة المسلمين» (315).

وزاد في «انتكاسته» (315): «إن من يزعم العلمانية وينزعج من نقد دينه هو منافقٌ يرتد عند أول ناصية، ويبعنا جميعًا عند أول موقف.

وكل العقائد والمُسلّمات هي تحت مطرقة نقد العلمانيين، فأركون مثلاً يهدف إلى إعادة التفكير الجذري بالرؤيا الأخلاقية والسياسة في الإسلام عن طريق وضع القيم العقائدية والإيمانية التكرارية على محكّ التاريخ وجعلها إشكالية (Problematique) لا مطلقة أو نهائية تتجاوز التاريخ». ويتأسف على عدم ظهور هذا المشروع الكبير الواسع في العالم الإسلامي⁽¹⁾.

وأكد على مشروعه حول ما سماه: تحرير الفكر الإسلامي من سياجاته العقائدية الخاصة به⁽²⁾.

وكيف سيتم ذلك؟ أجاب أركون على الفور: «لا يمكن أن ينجح ما دامت

(1) «الإسلام الأخلاق والسياسة» (17).

(2) «الأنسة والإسلام» (34).

الأطر والأسس التاريخية القصصية للإيمان غير مُهدّمة، كما هدمت أسس الإيمان المسيحي منذ القرن الثامن عشر»⁽¹⁾.

وبعبارة أكثر صراحة حسب أركون: «تهدف العلمانية إلى بناء مجتمع بدون إله» كما عبر «جيل فيري»⁽²⁾.

وفي كتاب آخر له يقول أركون: «وهكذا نلمح تلك الاستمرارية المحزنة إن لم تكن المحبطة للآمال، والتي ارتكبتها الأديان عن طريق تشكيل امبراطوريات مرتكزة على الكيل بمكيالين»⁽³⁾.

واتهم الأديان بالتعصب، وأنها أقوى من المحبة والتسامح والإخاء. وأنها تتميز بالنظرة الاحتقارية للآخر، وأنها فعلت مجازر في حق الأقليات⁽⁴⁾. إلى آخر كلامه.

وفي كتاب آخر له اسمه «العلمنة والدين» (72) بيّن أركون أن العلمانية تحذف كلياً الموقف الديني وتعتبره شيئاً قديماً بالياً.

لكن عند أركون فالعلمانية لا تهمل الدين كعامل مؤثر في الدراسة لا لصدقه في نفسه، يقول عن العلمانية: «وهي تحاول أن تعيد دمج العامل الديني في الدراسة وليس استبعاده وإهماله. قلت: العامل الديني وليس الأديان أو العقائد بحد ذاتها أو بمضامينها التفصيلية» (81).

بمعنى: أن العامل الديني مُعطى أثر في الظاهرة الإنسانية، فلا يُهمل كعامل

(1) نفس المرجع (34).

(2) نفس المرجع (61).

(3) «نحو نقد العقل الإسلامي» (178).

(4) نفس المرجع.

مؤثر في الدراسات التاريخية والسوسيولوجية، وليس لأن له قيمة في حد ذاته؛ أي: هو مادة للدراسة العلمية كما قال مترجمه وظله هاشم صالح (109).

فالدين مادة للدراسة لا شرع يُتبع ويتدين به، وليست له أية قيمة معيارية.

وفي كتاب ثالث «الإسلام الأخلاق والسياسة» تحدّث أركون عن الحاجة والضرورة الملحة لإعادة التفكير بتراث الإسلام بدءاً من أسسه وجذوره (171).

وفي كتاب رابع يرى أركون أنه لا بد من النقد التاريخي الصارم الذي لا هوادة فيه لكل المنظومة الإسلامية، وأنه لا بد من الحل الجذري الراديكالي؛ أي: المتطرف، كما بيّن مترجمه وتلميذه هاشم صالح. «نحو نقد العقل الإسلامي» (12-19).

وزاد مجنون أركون: «وذلك لأن الفلسفة العقلانية التنويرية الحديثة (أي: العلمانية) تخترق كل الأديان والمذاهب وتتعالى عليها» (14).

فالعلمانية فوق الأديان وتتعالى عليها كما قال هاشم صالح، الذي تساءل في كتابه «الإسلام والانغلاق اللاهوتي» (30): «لماذا لا يحق لنا أن ننقد الدين، ونصول ونجول في كل القضايا الدينية من دون أن يزعجك أحد».

ويطمئننا هاشم صالح أن علمانيته لا تريد بتفكيك الدين عملاً سلبياً ولا تخريبياً، بل هو عملٌ إبداعيٌّ خلاقٌ لا يمكن لأي ثقافة أن تنهض بدونه (43).

هكذا بهذه الكلمات الثعلبية المعسولة يخاطب عواطفنا لعل تماننا تستسلم لسحره، ويزيد مضغضغاً تلك العواطف مبيئاً أنه لا يريد تدمير الإسلام، وإنما من أجل التوصل إلى فهم عقلائيٍّ حرٍّ لدين الإسلام (44).

يقصد فهمًا عقلاً يتم فيه تجاوز وإقصاء كل المفاهيم الدينية ذات البنية الغيبية: الله، الملائكة، الجن، إبليس، الجنة، النار... إلخ، وتجاوز كل التشريعات الإسلامية المختلفة: تحريم الربا والميسر والخنزير وإيجاب الحجاب والحدود وغير ذلك؛ لأن كل هذه العقائد والتشريعات كانت استجابةً لظروف تجاوز التطور الطبيعي للعقل البشري لها.

وفي مقابل طعن أركون في القرآن والسنة وعلوم الإسلام دافع أركون عن عقائد منحرفة عديدة عن الدين، بل عدها العلماء خارج إطار الإسلام، فقال عن البهائية والإسماعيلية: «إنها حققت مكانة عالمية محترمة بفضل جهود الآغاخان وافتتاحه الإنساني المعروف»⁽¹⁾.

وقال عن رجال الكنيسة: «وهكذا تغير وجهها من رجعيٍّ ظلاميٍّ ومحاكم تفتيشٍ إلى تقدميٍّ عقليٍّ مستنيرٍ نسبيًا»⁽²⁾.

بعد أن سردنا ما يكفي من النصوص العلمانية المؤكدة على ضرورة نقد الإسلام نقدًا لا هوداة فيه كما قال هاشم صالح، نخصص الفقرات التالية لذكر نماذج موثقة لهذا النقد، بل النقض والطعن والسخرية والاستهزاء بالدين وأحكامه، عسى أن نبين لعصيد أن (عصيدته) طعمها مرٌّ حنظلٌ لا يستساغ إلا من أمثاله.

(1) «نحو نقد العقل الإسلامي» (323).

(2) نفس المرجع (324).

ودافع كذلك من العلمانيين عن التبشير المسيحي: العفيف الأخضر اعتبر أن صدور قانون يمنع التبشير في الجزائر وفي المغرب يمثل انتهاكًا مرفوضًا لحرية التدين المقدسة. «الحوار المتمدن» العدد: - 25/3/2006.

نقض أصول الإسلام وطعن في الدين:

نبدأ هذه الفقرات بعلمانيٍّ قماميٍّ من الدرجة الممتازة، حيث اعتبر سيد القمامة القمني أن سبب نكبتنا وتخلفنا هو رجوعنا واعتمادنا على كتاب واحد (أي: القرآن) أو كتابان (أي القرآن والسنة). «شكرا ابن لادن» (159).

وصرح اللعين أن عجز الإسلام كمشروع ومعه النبي والقرآن والبخاري وجبريل والملائكة ورب الأكوان والمؤمنون في المشارق والمغارب عن إقامة دولته المنشودة عبر تجربة ألف وأربعمائة عام. «شكرا ابن لادن» (159).

وعرّى عاشق القمامة عن سوائه مباشرة وبغير حياءٍ ولا خجلٍ، وأكد أن المشكلة ليست في الخطاب الديني كما مر في (عصيدة) عصيد وغيره، بل في الدين نفسه.

وهذه عبارته بحروفها: «هذا رغم أن المشكلة في الخطاب الديني لا يمكن ألا تكون إلا بمشكلة أعظم في الدين نفسه، خاصة أن في تكوين الإسلام مفرداتٍ تكوينيةً يتفرد بها عن معظم الأديان الأخرى، كانت سبباً مباشراً في احتواء الدين على كثيرٍ من التناقضات الداخلية، سواء في المفاهيم أو في الأحكام...» «شكرا ابن لادن» (160).

وصرح أن كتابه «أهل الدين والديمقراطية» مع الوطن والتاريخ والجغرافيا وليس مع وطنٍ هلاميٍّ اسمه الإسلام (9).

وأنه ردٌّ وتفنيذٌ لكثيرٍ من المسلّمات، ونقدٌ للثوابت، وخروجٌ عن الخطوط الحمراء (9).

وقال: «وسنفرض وجودنا وشروطنا على خريطة مستقبل سنشارك في رسمه وتخطيطه بأيدينا، ولن يرسمه لنا بعد ذلك أحدٌ كان، في الأرض كان أو في السماء» (10).

وللقمني طعونٌ أخرى في الإسلام وأحكامه وتشريعاته ستأتي معنا في هذا الفصل قريباً وفي الفصول التالية عبر تسلسلها وتتابعها، علماً أن القمني يلجأ أحياناً للمناورة، فقد كثرت عليه الضغوط والتحدي من قِبَلِ المسلمين في بلاده، فأعلن الشهادتين في التلفزيون المصري، كما ذكر في كتابه «انتكاسة المسلمين» (316).

وزاد أن بعض العلمانيين أخذوا عليه هذه التصريحات الإيمانية، بل حاربوه في موقع الحوار المتمدن، لكنه سارع إلى طمأنتهم وتبديد مخاوفهم⁽¹⁾ فقال: «ومن ثم تتغير مواقفي أحياناً بدرجةٍ أو بأخرى حسب طبيعة الضغوط ونوع المعركة، فأمارس أحياناً التقية المشهورة لديهم لأتقي شرهم، وأحياناً آخذ خطوةً إلى الخلف لآخذ بعدها خطوتين إلى الأمام» (315).

هذه الكلمات تلخّص في نظري استراتيجية العلمانيين العرب في موقفهم من الدين. ولقد أحسن صديق القمني «نادر قريط» العلماني في «محنتي مع سيد القمني» حيث قال: «القمني كما أراه الآن تحول من مفكرٍ إلى مفكرٍ بأمره، ومن صاحب مشروعٍ إلى سجالٍ بدون موضوع»⁽²⁾.

وقال: «لغة سجال القمني ليست أكاديميةً كثيفةً دالةً، تُرضي المثقف اللماح، ولا ميسرةً أنيقةً تبهر الذواق، إنها للأسف لغةٌ عربيةٌ متثابئةٌ تتحرك ببطءٍ على إيقاع سيارات وسط البلد في القاهرة، وتنفت عوادمها في وجوه الناس، ولا تصل إلى

(1) كما قال تعالى ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنُوا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ

مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١١﴾﴾ [البقرة].

(2) «انتكاسة المسلمين» (307).

مبتغها إلا بشق الأنفس»⁽¹⁾.

لنتابع حديثنا ونتقل لعلماني آخر اسمه: عزيز العظمة، قال: «وليس الدين والتراث أفيوناً للشعوب؛ لأنه مخدرٌ لها بأفكارٍ أخرويةٍ ووعودٍ سماويةٍ فحسب، بل أيضًا وأساسًا؛ لأنه اغتصابٌ للواقع وتغييبٌ للآن»⁽²⁾.

واعتبر أن ما سماه: «منطقٌ تاريخيٌّ أدبيٌّ» كفيلاً بإيصالنا اليوم إلى نقض أساطير القرآن والحديث والتراث بعمومه⁽³⁾.

فالدين أفيونٌ للشعوب ومخدرٌ واغتصابٌ للواقع وتغييبٌ للحاضر وأساطير. فما رأي أحمد عصيد في كل هذا؟

لنتابع مع عزيز العظمة، قال عن الله سبحانه: «والذي يرد كل ما يلتحق به مباشرةً إلى اللاشكل واللامعنى والفوضى التامة» (74).

وقال عن ما يتفرع عن فكرة الألوهية التي تشكل الإسلام: «يولد مواضيع خاصة ذات مرتبة أدنى: من لاهوت متجمد مهووس، وتشريع شعائري غير متميز مهووس، وتشريع شعائري غير متميز نموذجياً عن اللاهوت وعن العبادات عامة» (74).

وقال: «أضحى الإسلام وأضحت رموزه فولكلورًا يعتاش في ثنايا المجتمع المدني» (59).

يؤكد العظمة على ضرورة قطع أي اتصالٍ مع التراث، بل يرى أن التواصل العضوي مع الماضي أو ماتبقى منه سرٌّ وهن الحاضر (13).

(1) «انتكاسة المسلمين» (312).

(2) «التراث بين السلطان والتاريخ» (25).

(3) نفس المرجع (31).

بل يرى أن مفهوم الأصالة الذي ينادي بعضهم به مستعارٌ من مجال العشائرية ومجال تربية البهائم (13)، والأصالة عنده تعني إلغاء التاريخ، بل والمجتمع (14)، والواجب هو تجاوز ما يسمى أصالة.

واعتبر أن القول بأن الأمة ذاتُ هُويَّةٍ قوميةٍ وكيئونةٍ ذاتيةٍ مستقلةٍ استبداديُّ المآل أسطوريُّ المحتوى في اعتماده على التراث والإرادة (15).

فحسب العظمة لا ينبغي التمسك بهُويَّةِ الأمة، أو اعتبار الإسلام هويتها، فكلها عقائدٌ باليةٌ يجب تجاوزها، بل يدعو العظمة إلى قطيعةٍ تامةٍ مع الدين، فهو ينتقد العلمانيين الذين يحاولون العمل من داخل التراث، أو الربط بين الأصالة والمعاصرة كالجابري وحسن حنفي، ولو كان في هذا الربط طبعاً إفراغٌ للأصالة (التراث) من محتواها. (18-19-20). واعتبر هو أنه إما الأصالة وإما المعاصرة ولا واسطة بينهما، وسمى أصحاب هذا الاتجاه بالمنهج التلفيقي (21).

أما أركون فينهج سياسةً تدريجيةً في نقد الدين، مع أن المتتبع لكتبه يقتنع بما لا يدع مجالاً للشك أن الرجل ملحدٌ لا يؤمن بدينٍ أصلاً، لكنه يراوغ في الكلام ولا يفصح، ولهذا فهو ينصح بعدم مهاجمة العقائد الدينية مباشرةً إلا بعد التمهيد الطويل وتحضير الأذهان والعقول لاستقبال الدين الجديد، قال: «لا ينبغي أن نفكك هذه العقائد وتلك اليقينيات إلا أن نكون قد قمنا بعملٍ تمهيدٍ طويلٍ يُحضّر الأذهان والعقول لاستقبال الفكر الحديث عن الدين». «نحو نقد العقل الإسلامي» (315).

فالمشكلة عنده ليست في نقد العقائد من أجل تجاوزها، وإنما في التدرج للوصول لهذا الهدف.

ولهذا فهو يتحفظ في كلامه كثيراً ويغلف أفكاره الأساسية بالكثير من أساليب

الحذر والاحتياط⁽¹⁾، واعتبر أنه نظرًا للضغوط التي تلاحقه فهو مضطرٌّ لممارسة الرقابة الذاتية على نفسه وعلى كتاباته؛ لتقديم تنازلاتٍ عن خطه النقدي. «قضايا في نقد العقل الديني» (25).

واستمر في حديثٍ طويلٍ (من 22 إلى 32) عن معاناته مع الغرب ومفكره وعلمائه، وكيف أنهم لا يقبلون منه إلا الكفر الصريح والإلحاد الصريح عوض اللف والدوران.

وليست العقائد الإسلامية هي التي تستحق الاحترام، وإنما مشكلة التواصل من أجل نشر أفكاره هي التي تحتم عليه الحذر والاحتياط في اختيار العبارات المناسبة، قال: وأعترف بأنني أنا شخصياً أمارس الرقابة الذاتية على نفسي، وذلك في كتاباتي ومحاضراتي ليس من أجل حماية قناعاتي الشخصية أو إخفائها، وإنما من أجل الحفاظ على خيط التواصل مع الآخرين⁽²⁾.

واعتبر أن لحظة الغربة النهائية وإقامة الحساب الختامي التاريخي والمحصلة النهائية للأديان التوحيدية لم تحن بعد⁽³⁾.

وأنا أقرأ في هذه المراوغات قوة الإسلام التي لا تقاوم، فإن له جبروتاً عظيماً حتى على أعدائه والحاquدين عليه، ومن يريد كسر قوته وإضعاف شوكرته تحت ستر النقد التاريخي.

ولما أصدر أركون كتابه «من أجل نقد العقل الإسلامي» بالفرنسية سنة

(1) «قضايا في نقد العقل الديني» (313).

(2) نفس المرجع (58).

(3) «نحو نقد العقل الإسلامي» (296).

1984، وترجمه إلى العربية سنة 1986 غير اسمه إلى: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي».

قال المعجب به وبفكره علي حرب في نقد النص (61): «وقد عمد أركون إلى هذا التغيير تخفيفاً لوطأة المصطلح النقدي على القارئ المسلم الذي لا يتقبل عقله بعد نقد ما، يندرج تحت اسم الإسلام من الصفات والمحمولات».

ثم بين حرب أن خشية أركون هذه قد زالت بعد فأصدر كتيباً باسم: «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي».

وليس هذا خاصاً بأركون، فأغلب العلمانيين يحاولون انتقاء الألفاظ المناسبة لعدم إثارة المشاعر الإسلامية، ولكي لا يفتضحوا من أول وهلة.

لكن الحقيقة مهما حاولنا حجبها والتستر عليها فهي واضحة بين الأسطر، وأحياناً في داخل الأسطر نفسها، كما هو واضح من خلال هذا الكتاب.

الإسلام عند أركون سلسلة من التلاعبات والاستخدامات الاستغلالية:

قال: «ونحن نعلم أن كلمة إسلام هي كلياً وبدون أي تردد أو حصر عبارة عن سلسلة من التركيبات المصطنعة، والتلاعبات والاستخدامات الاستغلالية التي يقوم بها البشر (الإنسان) بصفته فاعلين حاسمين وشبه حصرين للتاريخ الأرضي المحسوس»⁽¹⁾؛ فالإسلام عنده ليس إلا تلاعبات للفاعلين؛ أي: اختراع بشري محض، والله في نظره في حاجة بذاته إلى شهادة الإنسان له⁽²⁾.

(1) «نحو نقد العقل الإسلامي» (214).

(2) «الإسلام الأمل والغد» (183).

والإسلام منعصب ويحكر الحقيقة:

قال أركون: «ثم يزداد الطين بِلَّةً فيما يخص الإسلام، فهو يزيد إلى هذه العاهة المشتركة مع الدينين الآخرين، أقصد عاهة التعصب واحتكار الحقيقة الإلهية المطلقة؛ عاهة أخرى إذ يرفض مناهج ونتائج علوم الإنسان والمجتمع بحجة أنها وُلِدَتْ في الغرب، ومن أجل الغرب فقط... ثم إن الإسلام يذهب إلى أبعد من ذلك في نسيان العقل والتشكيك به، ثم رفضه في نهاية المطاف»⁽¹⁾.

واعتبر أن مفهوم الإسلام في قوقعة انغلاقية، هي مدعاة الإشكال وسوء الفهم، ولذلك حاول هو أن يزيل عنه طابع التناقض والغموض الشديد الذي يلفه ويحيط به، كما قال⁽²⁾.

وقال في صدد حديثه عما تعانيه الشعوب العربية والإسلامية من مأس: «... واجترار مقدس متفكك ومدنس بألف طريقة وطريقة في نفس اللحظة»⁽³⁾. يقصد الإسلام، وأكد أن هدفه في أبحاثه هو نزع الأسطورة عن الأديان التوحيدية الغارقة في ضباب التقديس الأسطوري بسبب قدمها وغوصها في أعماق الزمن السحيق⁽⁴⁾.

وبسبب مواقف أركون هذه وغيرها كثير مما سنقرأه في هذا الكتاب، كان الطلبة المسلمون في السربون وغيره يرفضون أفكاره في نقد الدين، كما صرح

(1) «نحو نقد العقل الإسلامي» (252).

(2) «نحو نقد العقل الإسلامي» (250).

(3) نفس المرجع (242).

(4) نفس المرجع (317).

بنفسه⁽¹⁾، بل بعضهم كانوا يخرجون من قاعة المحاضرات في الجامعة احتجاجاً على ما سماه هو: نقداً تاريخياً للدين، وحكى أنه كان كثيراً ما يُهاجم مباشرةً ويُشتم في بعض المحاضرات العامة⁽²⁾.

وزاد أركون أنه إلى جانب ما تعرض له في الأوساط الإسلامية، فقد تعرض للإعراض واللامبالاة في الأوساط العلمانية العربية والغربية⁽³⁾.

وهكذا لم يجنِ أركون من نقده للإسلام إلا الحسرة والندم، فالأوساط الإسلامية لَفَظَتْهُ ورفضته، كما صرح بنفسه، والأوساط الغربية لم تهتم به ولم تعبأ به. كما تقدم في الكتاب الأول.

وهي طبعاً لم تفعل ذلك اعتباطاً، بل لأسباب عقلانية وجيهة في نظرها: إما لأن أبحاثه لا ترقى إلى مستوى البحث الأكاديمي الجيد في نظرها، وإما أن هذه الأبحاث لا تقدم شيئاً سوى جعجعة من غير طحن.

فمع أنه ركع للغرب وانبطح إلى الأرض مُقْبِلاً أعتابه إلا أنه همَّشه ولم يعترف به، وذلك جزاء من يجعل القرآن تحت مطرقة نقده، عوض أن يكرس جهوده لنقد الغرب وفكره وفلسفته، وبالأخص فرنسا التي دفعتها هذه الفلسفة إلى استعمار بلده الجزائر وقتل أبناء وطنه واستغلال خيراته، ولا تزال إلى الآن تتحكم في مصائره وتغذي الطغمة الفاسدة فيه.

وليت منهج النقد التاريخي الذي عاش حياته من أجله قاده إلى إدراك أنه لا

(1) نفس المرجع (343).

(2) نفس المرجع (315).

(3) «نحو نقد العقل الإسلامي» (252).

يعدو هو نفسه أن يكون من مخلفات الاستعمار الفكرية، وأنه ليس أكثر من جنديٍّ مجندٍ خلف السياسة التغريبية المحاربة لحضارته وإرثه الثقافي والديني: ﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَبِيعَ مِلَّتَهُمْ﴾ [البقرة: ١٢٠].

وأغلب العلمانيين يتهمون الإسلام بالتعصب والعنف، وقد تقدم كلام أركون، وكذا فعل علي حرب قال: «إن الإسلام في حد ذاته يؤول إلى التعصب والضيق والإلغاء والإرهاب»^(١).

وعند الشرفي ليس الإسلام فقط، وإنما جميع الأديان تشترك في عدم التسامح والركون إلى العنف^(٢)، وسيأتي معنا كلام القمني وآخرين.

أما العلماني السوري طيب تيزيني فهو أحد أكثر العلمانيين الماركسيين تطرفاً، ولترك تركي علي الربيعو يشرح لنا حقيقة الدين عند طيب تيزيني، قال: «حيث يظهر لنا مشروع الدكتور تيزيني أن الدين في النهاية هو نسقٌ معرفيٌّ بسيطٌ، لنقلُ لعبةٍ معرفيةٍ جاء بها كبار الكهنة، وهذا ما حذر منه ماركس^(٣)، والدين وهمٌ إيديولوجيٌّ كبيرٌ ابتدعه كبار الكهنة^(٤)، والدين في المفهوم الماركسي العربي انعكاسٌ لعلاقات اجتماعية اقتصادية إنتاجية^(٥)، وهو تعبيرٌ حيٌّ عن علاقات طبقية^(٦)».

ومن بني بلده علماني آخر ذو أصلٍ شيعيٍّ، لكنه ملحدٌ لا يؤمن بدينٍ ويهاجم

(١) «الممنوع والممتنع» (١٧٨).

(٢) «الإسلام والحرية» (١٩٤).

(٣) «أزمة الخطاب التقدمي العربي» (٨٦).

(٤) نفس المرجع (٩١).

(٥) نفس المرجع (٨٧-٩١).

(٦) نفس المرجع (٨٧).

جميع الأديان ويسخر منها في كل تعليقاته على كتب أركون، وكذا في كتبه التي ألف. قال معلقاً على كتاب أركون «نحو نقد العقل الإسلامي» (6) بعد تأكيده على ضرورة إجراء عملية جراحية خطيرة للإسلام كي يوافق الحداثة.

قال عن المسلمين: «وصلوا إلى مفترق طرق: فإما أن ينخرطوا في هذه العملية الجراحية الخطيرة الضرورية لمصالحة الإسلام مع الحداثة، وإما أن يستسلموا للمقادير وينقطعوا عن حركة التاريخ كلياً في عصر العولمة الكونية، ويصبحوا مهمشين ومريمين في مؤخرة كل الأمم».

ومقصوده بالعملية الجراحية الخطيرة طبعاً تطويع أحكام الإسلام لترضى عنها العلمانية الغربية، أو بالأحرى بترها والبراءة منها وجعلها شيئاً من الماضي فقط تُدرّس تاريخياً ومعرفياً كما تدرّس باقي الثقافات.

وتأمل كيف يستعمل لغة دينية لا يؤمن بها: يستسلموا للمقادير، مع أن الذي يستحق البتر والقطع هو علمانيته الغربية.

وزاد مجنون أركون فكرته الإستئصالية وضوحاً وتأكيذاً فقال (6): «لوم تخض أوروبا معركتها مع نفسها، لوم تُصَفِّ حساباتها مع ذاتها التاريخية - أي: مع تراثها المسيحي القديم بكل رواسته - لما استطاعت أن تقلع حضارياً وأن تسيطر على العالم».

هنا يكون هاشم صالح واضحاً وصريحاً، إنها تصفية حسابات مع الإسلام، الذي يخيف أوروبا وفي طليعتها عملاؤها وروادها العرب.

وزاد (7-6) فأكد أن الوعي الإسلامي وصل إلى درجة خطيرة من التفاقم حتى ظهر للأمة المهدي والمنقذ من الضلال محمد أركون.

وأركون وحده عند هاشم صالح من يستطيع فعل ذلك، بل حتى الجابري في نظره لا يملك التكوين المنهجي ولا العدة المفهومية والمصطلحية للقيام بذلك (7)، وهكذا فلتكن عبادة الأشخاص.

يرفض هاشم صالح أن يُحكّم بالإسلام وفقهه، قال في «الإسلام والانغلاق اللاهوتي» (44): «نحن لسنا محكومين بالماضي وقيمه ومعاييره إلى أبد الآبدين، إذا كان الماضي محكومًا بفقه القرون الوسطى وتقسيم الناس إلى مؤمنين وكفار بحسب أماكن ولادتهم وغضبًا عنهم، فإننا نرفضه».

وبين أن الهدف هو الإطاحة بكل العقائد الدوغمائية التي تفرض نفسها عن طريق الهيبة الفوقية للنصوص التراثية أو لرجال الدين لا عن طريق المحاجة والإقناع (44).

يجب تفكيك كل العقائد والثوابت الإسلامية والإطاحة بها:

هكذا يقول هاشم صالح قال: «هذا ما فككه ديكارت وأطاح به، يمكن أن نقول: الشيء ذاته عن العقائد اللاهوتية الإسلامية التي لم تتعرض لأي تفكيك حتى الآن والتي تفرض نفسها كحقائق مطلقة لا تقبل النقاش». «الإسلام والانغلاق اللاهوتي» (45).

وزاد: «هناك ركائز هائل من اليقينيات المطلقة المعصومة التي تنتظر أن تفكك ويطاح بها، نذكر من بينها على سبيل المثال لا الحصر: كل التصورات المثالية العذبة، ولكن اللاتاريخية التي يحملها عامة المسلمين عن بدايات الإسلام الأولى، وعن كيفية تشكل المصحف، وكتب الحديث، والسيرة النبوية، وشخصيات الأئمة والصحابة والسلف والتابعين وتابعي التابعين.. إلخ، إن كل هذا ينبغي أن يغربل غربلة شديدة على ضوء منهج الشك الديكارتى، أو المنهجية التاريخية النقدية التي طبقت على التراث المسيحي من قبل، وأثبتت فعاليتها،

وأدت إلى تحرير الوعي المسيحي الأوروبي من كل تلك التصورات التبجيلية والأسطورية الموروثة عن العصور القديمة» (45).

فكل الدين بجميع أصوله وفروعه وعلومه ورجاله يجب تفكيكه من أجل تجاوزه كما فعل الغرب مع مسيحيته، واعتبر أنه لا فرق بين المذاهب، بل والأديان، وزاد: «فالمنظور القروسطي الظلامي للدين يهيمن على كل فرق السنة والشيعية دونما استثناء: التخويف من النار وعذاب القبر ومنكر ونكير، وكره الحياة الدنيا، والشعور بالإثم والخطيئة والذنب، وكل الرعب الذي يلف الدين موجودٌ لدى كل الطوائف والمذاهب، نحن جميعًا غاطسون في غياهب العصور الوسطى» (22).

بل الدين كله مربعٌ، قال: «إن التدين القروسطي مربعٌ فعلاً، وقد تربيت عليه منذ نعومة أظفاري، قارن بينه وبين التدين المسيحي في أوروبا، هذا التدين المبتسم المتفائل الحر الخالي من كل الإكراهات القمعية والصور الإرهابية التي لا يمكن أن يعلموها للأطفال» (24).

ومواقف هاشم صالح هذه تنم عن كونه يعاني أزمةً نفسيةً أكثر من موقفٍ فكريٍّ تحرريٍّ.

وقد تحدث عن هذه الأزمة في مستهل كتابه هذا، حيث تحدث عن الرعب والخوف الذي انتابه وهو صغيرٌ من تربية والده، وتحدث عن الكوايس بسبب ملك الموت ومنكر ونكير وأفكار الخوف والرعب التي لقنها له والده الشيعي، بل هاجم والده مهاجمةً شديدةً وتحدث عن «موقفه اللامسؤول الذي لا أستطيع أن أغفره له مهما حاولت»، هكذا قال: (22-23-24-26).

وقال قبل هذا: «وكنت طفلاً صغيراً تملؤه هذه الحكايات (منكر ونكير)

بالوسواس والرعب واليقين المطلق بصحتها في ذات الوقت، وكنت أتساءل متحيراً: كيف يمكن أن يستجوباني وأنا في القبر تحت الأرض، ألا تكفيني ملاحظات في حياتي حتى ألاحق بعد موتي؟ وهل سأنتقل من كابوس إلى كابوس؟ وما هذا الدين المظلم البائس؟ وكنت أشعر برعب لا يوصف، وحتى الاسم منكر ونكير أرعيني فعلاً، وحتى عزرائيل كنت أخاف منه خوفاً شديداً بعد أن وصفوه لي» (23).

إذن المسألة أزمة نفسية حادة نتيجة تربية منحرفة أكثر منها قناعة فكرية، ويزيدها قوله بعد أن حكى قصة حكاها له والده: أن رجلاً دُفِنَ وهو حيٌّ بعد أن ظنوا أنه ميتٌ، فاستيقظ في القبر محاولاً رفع التراب فوقه. وقال: هذه القصة الكابوسية انغrust في ذهني إلى درجة أنني لا أستطيع التخلص منها حتى الآن، إنها تشكل أكبر رعبٍ في حياتي (23).

الرجل مكانه مستشفى الأمراض النفسية، فيريحنا ويريح نفسه، والدين في نظره رمزٌ للقتل والإبادة، فزعم أن الفلسفة ما قتلت شخصاً واحداً في حين قتل الملايين باسم الاهوت الديني. (356)

هكذا بكل صفاقة وجه!! ومن قتل ملايين المسلمين والغجر والسلاف في سيبيريا وألبانيا؟ أليست الفلسفة الماركسية، وباسم من قتل النازيون الملايين والفرنسيون في البلدان المستعمرة؟

ولا يقل صادق جلال العظيم في التطرف عن سبقه، فعنده الإسلام يتعارض مع العلم ومع المعرفة العلمية قلباً وقالباً، روحاً ونصاً. وهما على طرفي نقيض⁽¹⁾

(1) «نقد الفكر الديني» (15).

و«الدين بديلٌ خياليٌّ عن العلم»⁽¹⁾، وجعل الإسلام الإيديولوجية الرسمية للقوى الرجعية المتخلفة في الوطن العربي⁽²⁾، والإسلام المصدر الرئيس لتبرير الأنظمة الرجعية، وأنه مؤهلٌ لأن يلعب هذا الدور، وقد لعبه في جميع العصور بنجاح⁽³⁾.

نجاوز الدين والمفاهيم الدينية وإقصاؤها:

قال أركون مبيناً موقف العلمانية من الدين: «أما الموقف العلماني فيتميز بإحداث القطيعة الجذرية مع كل ما يشرط الموقف الديني ويتحكم به» وهو يفترض - متسرّعاً - أن فرضية الله أو وجود الله ليست ضروريةً من أجل العيش، وبالتالي فالوحي يشكل بالنسبة له ظاهرةً أو معطًى، مثله في ذلك مثل أيّ معطًى آخر، ويمكننا أن ندرسه كمؤرخين وكعلماء اجتماع، ولكن لا يمكننا التقيّد به وقبول ما يدعوه الفيلسوف الفرنسي بول ريكور: بالاختيار المُستعبد، المقصود بهذا المصطلح خضوع العقل لمعطًى خارجيّ عليه، إن الموقف العلماني يذهب في توجهه حتى هذه النقطة... وإذن فيوجد بالفعل هنا قطيعةً أساسيةً وجذريةً مع الوحي أو معطى الوحي، لكي ينتقل المرء إلى تحقيق الاستقلالية الكلية للعقل. «العلمنة والدين» (71-72).

وهذا كلامٌ في غاية الوضوح، أن مراد العلمانية إهمال الدين ومفاهيمه، كاللّه ونحوه من المفاهيم الدينية، وإحداث قطيعة نهائية معها.

ويزيد أركون هذا المعنى وضوحاً في كتاب آخر له عن «الأنسنة والإسلام»

(1) نفس المرجع (17).

(2) نفس المرجع (16).

(3) نفس المرجع (17).

(160): «إن السلوك الأنسي⁽¹⁾ الذي أدافع عنه في كتابي هذا لا يهدف إلى إصلاح ما هو داخل في إطار الانغلاق العقائدي فحسب، بل إلى الخروج من هذا الإطار بالمعنى الذي يقصده مارسيل جوشييه وغيره من المفكرين كجيانى فاتيمو، عندما يتحدثون عن الخروج من الدين أو عن مسيحية غير دينية».

وهذا كلام واضح كذلك، ويزيده تأكيداً قوله في نفس الكتاب (144): «ذلك لأن المواضيع المطروحة في هذا الكتاب وخاصة في هذا الفصل تهدف إلى فتح الطرق، وإلى اقتراح أدوات تفكير تقود إلى الخروج نهائياً وبغير رجعة من التكراريات العقائدية، والمنتجات الفكرية للعصور الوسطى»، وتحدث قبل هذا (71) عن فهم الخلاص ومعايشته، وتحدث عن ما بعد الغيبية، وما بعد اللاهوت، بل تحدث عن ما بعد الإسلام وإسلام غير ديني.

مراده بما بعد الغيبية: نهاية الغيبية، وما بعد الإسلام: نهاية الإسلام، وإسلام غير ديني يقصد: إسلام يتحدث عن بعض الروحانيات وبعض الأخلاق الفاضلة التي ترضى عنها العلمانية، لا إسلام طقوسي شعائري كما يعبر أركون في بعض كتبه.

وإذا كان مشروع أركون وكذا غيره من العلمانيين يهدف إلى تجاوز الدين، فلا بد عنده من تطبيق العمليات التفكيكية التالية: الانتهاك، فالزحزحة، فالتجاوز والتخطي.

قال: «هذه العمليات ينبغي تطبيقها بالطبع على التراث الديني»⁽²⁾، وقال:

(1) أي: العلماني. والأنسة هي العلمانية نسبة إلى الإنسان. إذ مرجع العلمانية هو العقل الإنساني فحسب، وتبعد كل ما هو خارج عنه كالغيب والماورائيات التي هي عمدة الدين.

(2) «نحو نقد العقل الإسلامي» (321).

«نحن نهدف من خلال هذه الدراسة كلها إلى زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزه»⁽¹⁾.

بهذا الوضوح رغم الرقابة الذاتية التي يمارس على نفسه على حد تعبيره السابق لكي لا يثير حفيظة الجماهير المسلمة، بل ذهب أركون إلى وجوب تخطي الحوار بين الأديان وبين الثقافات إلى تجاوز هذه الأديان نفسها، قال: ينبغي الانطلاق من الحوار بين الأديان وبين الثقافات، أو من تحالف الحضارات بصفته أسطورة معاصرة، لكي نصل إلى تجاوز كل المواريث أو التراثات العتيقة البالية التي عفى عليها الزمن من أجل الإعلاء من شأن التراث العام المشترك للبشرية⁽²⁾؛ فحوار الأديان أو الحضارات أسطورة في نظر أركون، بل المطلوب هو تجاوز هذه الأديان من أجل ما سماه التراث العام المشترك للبشرية.

أي: سيقوم بعملية دمج بين الأديان الثلاثة، واستخراج دين مشترك ترضى عنه العلمانية يدعو إلى المساواة والعدل وحقوق الإنسان، قال: «وبما أن اليهودية هي السابقة زمنياً فإنها تصبح عندئذ مرجعية إجبارية بالنسبة للمسيحية والإسلام»⁽³⁾.

إذن: فقاعدة الأديان هي اليهودية، فهي المرجع لباقي الأديان.

ولا يعني هذا الاعتراف بشرعية أي دين، فمشروعه يهدف إلى أرخنة الأصول الأولى للأديان التوحيدية؛ أي: الكشف عن تاريخيتها أو المغطاة بستر كثيف من

(1) «القرآن من التفسير الموروث» (76).

(2) «نحو نقد العقل الإسلامي» (322).

(3) نفس المرجع.

التقديس والتعالى⁽¹⁾.

يقصد بتاريخيتها: بشريتها، وإبعاد أي صبغة إلهية متعالية مقدسة عنها، وبالتالي سيقطع أركون مع:

1- المحرمات العتيقة.

2- الميثولوجيات (أي: الأساطير) البالية.

3- الإيديولوجيات الناشئة⁽²⁾.

لا مكان للأساطير: الغيبيات والأنبياء والجن والملائكة والقبر والآخر، هنا يبدو منهج طه حسين والعقاد وهيكمل غير كافٍ في نظر أركون؛ لأنه منهج اعتذاري تبريري، لا بد عنده من قفزة أكبر، بل موقفٍ أصرح وأكثر حدة⁽³⁾، ونقل عن آن ماري بليتي: هكذا حكم على التوراة بالتجاوز لا حين تستنفد قراءتنا المتعددة المستلهمة معناها، بل حين يغدو هذا المعنى مكتملاً تماماً، أما الغوص في سر هذا الاكتمال عن طريق النفاذ إلى ما وراء الكتاب الذي بين أيدينا اليوم. فذلك هو غاية الأبدية.

ثم قال: «وما تقوله آ. م. بليتي عن الكتاب المقدس ينطبق تماماً على القرآن. ولكن هناك فارقاً جوهرياً. إذ إن عمل الهدم الذي أدعو إليه في مجال الخطاب القرآني يمس جميع النصوص المسماة بالنصوص المؤسسة، بينما لا تغير الدراسات في مجال التوراة والأنجيل أي اهتمامٍ لوضعية القرآن إلا بمحض

(1) «القرآن من التفسير الموروث» (84).

(2) «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» (58).

(3) نفس المرجع (60).

الصدقة في تعليقات بعض الباحثين»⁽¹⁾.

يريد أركون أن عملية الهدم التي سيقوم بها لن تخصص القرآن وحده، بل ستشمل جميع الكتب المقدسة التي أسست لهذا القرآن، أما برهان غليون العلماني السوري فحدثنا أن هدف العلمانية هو إقصاء التراث وإبعاده عن مناحي الأنشطة الاجتماعية والفردية⁽²⁾، وأما زكي نجيب محمود فقال في «تجديد الفكر العربي» (110): «هذا التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته؛ لأنه يدور أساساً على محور العلاقة بين الإنسان والله»⁽³⁾، ودعا العلماني التونسي عبد الوهاب المؤدب إلى تجاوز الشريعة وإلغاء الجهاد كلياً بما فيه الجهاد الدفاعي، وإلى إحداث قطيعة مرة مع التراث، وأن نقوم بالحداد على الماضي⁽⁴⁾، واعتبر أن تحريم الخمر والاختلاط يحول المجتمع إلى سجن أو قبر⁽⁵⁾.

ويحدثنا هاشم صالح بصراحة أكبر فيقول: «إن كل التراث الموروث عن القرون الوسطى سوف نجد أنفسنا مضطرين لتفكيكه حجرة حجرة، وقطعة قطعة، ثم الإطاحة به، عشرات أو مئات الأفكار الراسخة واليقينيات المعصومة سوف تنهار كصرح من كرتون... حقاً لقد حان زمن التفكيك والتكنيس والتعزيل الكبير»⁽⁶⁾.

(1) «الأنسنة والإسلام» (141-143).

(2) «اغتيال العقل» (173).

(3) ونقله عنه محمود أمين العالم في الوعي والوعي الزائف في «الفكر العربي المعاصر» (19).

(4) «الإسلام والانغلاق اللاهوتي» (107).

(5) نفس المرجع.

(6) نفس المرجع (24).

وزاد: «لا أقصد إطلاقاً بأن الدين سينتهي، وإنما سيبقى منه الجوهر؛ أي: القيم الروحية والأخلاقية العليا، كل ما عدا ذلك من حشوٍ وتعصبٍ مذهبيٍّ أو طائفيٍّ سوف ينتهي يوماً ما مثلما انتهى في البلدان المتقدمة في أوربا»⁽¹⁾.

وزاد: «وهذا يعني أن التطور ممكنٌ حتى في الشؤون العقائدية وعلم اللاهوت، وبالتالي أرجوكم كفوا عن اتهامنا بالمسّ بثوابت الأمة»⁽²⁾.

وهذا كلامٌ في غاية الوضوح، الهدف هو تجاوز عقائد الإسلام وثوابته وتطويعها لخدمة الحداثة العلمانية، فما وافقت سيادتها عليه قُبِلَ، وما لم تقبله فإلى الجحيم، ولن تترك لنا علمانية هاشم صالح من إسلامنا إلا القيم الروحية كالمحبة والمساواة والعدل واحترام الآخر⁽³⁾، أما اليوم سهولي فأكد على وجوب رفض كل وصاية إلهية على الإنسان؛ لأنها تحدُّ من حركيته وحرية وانفتاحه. فلا بد في نظره من إحداث قطيعة مع تمجيد فكرة «الله» اللامتناهية؛ لأنها رمزٌ للذل والخضوع والعبودية، وهذا طبعاً يتنافى مع مشروعه العلماني⁽⁴⁾.

وليست الصلة بالله هي العبودية والذل والخضوع كما عبر ابن تيمية، بل على العكس من ذلك التحرر من أي عبودية، بما فيها عبودية الله وتحقيق إرادة الإنسان⁽⁵⁾.

(1) نفس المرجع (25).

(2) نفس المرجع (25).

(3) وهذا ما دعا له عبد الوهاب المؤدب كذلك أنه لن يبق إلا التراث الروحاني والأخلاقي المتجسد في كبار المتصوفة كابن عربي. «الإسلام والانغلاق اللاهوتي» (106).

(4) «العلمانية مفاهيم ملتبسة» (295 فما بعدها).

(5) نفس المرجع (300).

وهذا ما يعبر عنه كثيرٌ من العلمانيين بالأنسنة؛ أي: تأليه الإنسان، أو أنسنة الإله.

وعليه فإن نظام الفتوى في البلاد الإسلامية سيتم تجاوزه؛ لأنه يقدم نفسه كنظام للوقاية والحجر، وهذا يعارض ثقافة التسامح والحرية والكرامة⁽¹⁾.

عندما يتحول مفكرٌ إلى ضُنْبُورٍ وقَمْعٍ لأفكار غيره فعلى الفكر السلام، وأما حسن حنفي فدعا إلى الكف عن ترقيع التراث، بل الواجب هدمه بأكمله.

والدفاع عن التراث في نظر حسن حنفي جريمةٌ لا تغتفر، وعنوان الهزيمة وسبيلٌ لكسب المال، ومما قال: «الدفاع رفضٌ للعقل، ينشأ عن جهلٍ أو تعصبٍ... تستخدمه السلطة السياسية لتغطية الواقع ومآسيه... وعادةً ما يكون الدفاع هو دفاعٌ عن النفس، ودفاعٌ عن المنصب، ورغبةٌ في الشهرة، ودخولٌ في المزايدة؛ فأشد المدافعين حميةً هو الذي يحصل على الغنيمة، ومن ثمَّ ينقلب الفكر إلى تجارةٍ، والأمانة إلى خيانةٍ، وكثيراً ما يكون الدفاع عن نفاقٍ لا عن إيمانٍ واقتناعٍ»⁽²⁾.... إلى آخر تفاهته.

ولهذا أخذ على إخوانه العلمانيين بأنهم يبنون فوق بنيانٍ متهدمٍ قائمٍ، دون أن يكملوا الهدم ليعيدوا البناء من جديد⁽³⁾.

وفي ظل مشروع «التراث والتجديد» يجب التخلي عن لغة اللاهوت الإسلامي: إله، رسول، ثواب، وحساب وعقاب، وملاك وشيطان... إلى آخره،

(1) نفس المرجع (300).

(2) «التراث والتجديد» (100). والنقاط علامة على حذفٍ لبعض كلامه. وهكذا أفعل مع غيره.

(3) نفس المرجع (29).

فهذه اللغة في نظره مغلفةٌ خاضعةٌ للرمز الديني⁽¹⁾، وبالتالي يجب تجاوزها؛ لأنها لم تعد تعبر عن متطلبات العصر، نظرًا لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة التي نريد التخلص منها، ولأنها أصبحت لغةً عاجزةً عن أداء مهمتها في التعبير والإيصال⁽²⁾، واستعمال لغةٍ أخرى أكثر عقلانيةً وانفتاحًا وإنسانيةً مثل الإنسان والعقل والنظر والعمل والفضيلة⁽³⁾.

لا يكتفي حسن حنفي بتجاوز المفاهيم والمضامين، وإنما يريد تجاوز المصطلحات كذلك؛ لأنها حجر عثرةٌ أمام مشروعه التجديفي عفوًا التجديدي، وشرح لنا في كتابه «من العقيدة إلى الثورة» مشروعه التجديدي هذا، فذكر أن علم الكلام أو علم أصول الدين سيتحول إلى علمٍ جديدٍ اسمه: الإنسان والتاريخ. وبدل الإلهيات: الإنسان، وبدل السمعيات: التاريخ، وبدل الذات: الوعي الخالص، وبدل الصفات: الوعي المتعين أو الشخصية الإنسانية، وبدل خلق الأفعال: الحرية، وبدل النبوة: تطور الوعي، وبدل المعاد: مستقبل الإنسانية، وبدل الأسماء والأحكام: النظر والعمل، وبدل الإمامة: الحكم والثورة⁽⁴⁾.

وهكذا نكون قد جددنا كل القديم، وليس الأمر مقتصرًا على تغيير مصطلحات، بل تغيير مضامين ومفاهيم، فعوض الحديث عن المعاد والآخرة، في مشروع «التراث والتجديد» ستتحدث عن المستقبل البشري، وعوض الحديث عن الله وأسمائه وصفاته، ستتحدث عن الإنسان ووعيه.

(1) نفس المرجع (157).

(2) نفس المرجع (110).

(3) نفس المرجع (157).

(4) «من العقيدة إلى الثورة»، المجلدات الخمسة، «ونقد الخطاب الديني» (164 - 165).

وعوض الحديث عن النبوة ستحدث عن تطور الوحي؛ أي: دراسة تاريخية مقارنة لتطور الوحي عبر العصور، بل الأكثر من هذا حوّل حسن حنفي الوحي إلى الطبيعة والميتافيزيقي إلى الفيزيقي، وكل إنجاز بشري في مجال معرفة الطبيعة والواقع إضافة للوحي واستمرار له، بل قال أبو زيد: وفي هذا الفهم لا يكون الوحي مجرد واقعة حدثت في الماضي عدة مرات ثم توقفت، تاركاً شأن البشرية سدى، بل الوحي اسمٌ يطلق على النشاط الذهني للإنسان في كل زمانٍ ومكان⁽¹⁾.

ومع أن هذا المشروع يهدف إلى زعزعة العقائد الإسلامية وطحنها وعجنها في صورة مناقضة لها، فهو في نظر مَنْ حكمت محكمة القاهرة برّدته (نصر حامد أبي زيد) عملٌ ناقصٌ، بل يريد هو اجتثاث هذه العقائد من الأصل؛ فمشروع حسن حنفي في نظره مجرد طلاء، ومشروع تلفيقي وتلويني⁽²⁾، أقرب إلى الإخفاق منه إلى النجاح⁽³⁾، وأنه تحويل تجديد التراث إلى تجاور بين القديم والجديد⁽⁴⁾.

وهذا طبعاً لا يرضي أبا زيد، إنه يريد الجديد فقط، وأما القديم فالمكنسة له بالمرصاد.

وأبو زيد وإن انتقص عمل صديقه ورفيق دربه حسن حنفي إلا أنه قال عنه: «إنها محاولة مشروعة لتحويل اللاهوت إلى انثروبولوجيا والإلهيات إلى إنسانيات»⁽⁵⁾، وزاد أبو زيد في إطار إظهار إيجابيات مشروع حسن حنفي: «أن

(1) «نقد الخطاب الديني» (188).

(2) نفس المرجع (158 - 159 - 163).

(3) نفس المرجع (183).

(4) نفس المرجع (183).

(5) نفس المرجع (184).

العقائد الإسلامية مجرد تصورات ذهنية، أكثر من كونها عقائد دالة على وجود مفارق، وأن الله ليس ذاتاً موجودةً مفارقةً للوعي الإنساني، بل هو مبدأ معرفي خالص⁽¹⁾؛ أي: العقائد الإسلامية تصور ذهني لا أقل ولا أكثر.

فالله والجنة والنار والمعاد والحساب والعقاب وغيرها تصورات يتصورها الذهن لا أنها موجودة في نفس الأمر.

وعوض مشروع حسن حنفي التلفيقي كما يقول نصر أبو زيد، فله مقارنة أخرى لتجاوز التراث نحو التجديد؛ فدالات النصوص عند أبي زيد ثلاثة:

1- شواهد تاريخية لا تقبل التأويل المجازي أو غيره.

2- دالات قابلة للتأويل المجازي.

3- دالات قابلة للتوسع على أساس المغزى⁽²⁾.

فالنصوص عنده إما تاريخية تجاوزها الزمن، وإما مجاز، وإما مغزى.

فنصوص الحجاب مغزى للعفة، والعفة متغيرة حسب الزمان والمكان، وقد يكون من العفة لبس (الشورت) للمرأة في الرياضة في هذا الزمان، وضرب لنا أبو زيد أمثلة عديدة لهذه الدالات، فذكر من النصوص ذات دلالة تاريخية التي يجب تحويلها إلى متحف التاريخ، ولم يعد لها معنى في زمان أبي زيد: ملك اليمين (215)، والجزية، والموقف من الكفار (216)، ونصوص السحر والحسد والجن والشياطين (218).

فكل هذه المفاهيم كانت مناسبة لبيئة بدوية تقليدية، وبعبارة سيّد سوسير:

(1) «نقد الخطاب الديني» (184).

(2) نفس المرجع (214-215).

هي مفاهيمٌ ذهنيةٌ؛ لأن اللغة قد تشير إلى مفرداتٍ ليس لها وجودٌ عينيٌّ (219)، وهكذا نصوص الربا (220)، فكلّمة «الربا» تجاوزتها اللغة في الاستعمال لاختفاء الظاهرة التي تدل عليها من المعاملات الاقتصادية (220).

وعليه أردف قائلاً: «والحقيقة أن النظم البنكية لا تتعامل بالربا، بل تمنح أرباحاً للمودعين وتجنّي فوائد من المقترضين» (221).

وأما المغزى: فالمعنى عنده يمثل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص، والوقوف عند المعنى تجميد النص في مرحلةٍ محدّدة، وتحويله إلى أثرٍ أو شاهدٍ تاريخيٍّ، وأما المغزى فهو محصلةٌ لقراءة عصرٍ غير عصر النص، وضرب لنا مثلاً بميراث البنات.

فلما حلل أبو زيد عصر النص وجد أن النص أحدث حركةً تتجاوز الوضع المتردي للمرأة، وتسير في اتجاه المساواة المضمرة، والمدلول عليها في الوقت نفسه (236).

إذن: فالمغزى من تشريعات القرآن حول ميراث البنات وكونه على النصف من الذكور هو التحرك نحو المساواة تدرجاً من وضعٍ أكثر تردّياً إلى وضعٍ أعلى زمن النص، ولكن الهدف النهائي هو المساواة، بل ما قيل هنا يقال حسب أبي زيد دائماً في وضعية المرأة عموماً التي نقلها النص من وضعٍ جاهليٍّ منحطٍّ إلى وضعٍ أعلى منه، وهذا هو المعنى، ولكن أبو زيد يريد المغزى؛ أي: المساواة مطلقاً.

فالنصوص القرآنية تعتبر الأنصبة طبقاً لعلاقات العصبية الأبوية. وهذا طبيعيٌّ في المجتمع القائم على تلك البنية العصبية، وأما المغزى النَّصري البوزيدي فهو العدل وتوزيع الثروة (237)، وهذا ما سماه أبو زيد في كتابه الآخر «الإمام الشافعي» (190) بالتححرر من سلطة النصوص.

قادت أبو زيد تحليلاته إلى مستوى أعلى، فاستند في كتابه «النص والسلطة والحقيقة» (109) إلى ما سماه: المسكوت عنه في بنية الخطاب، وأكد لنا أن هذا المسكوت عنه ليس هو الفحوى أو لحن الخطاب المذكورين في أصول الفقه، بل هو سياقٌ أعمق، بحيث يمكن لنا أخذ دلالة معكوسة لدلالة النص، وضرب لنا أبو زيد مثلاً: فذكر أن القرآن تحدث عن الجن بناءً على الثقافة السائدة آنذاك؛ أي: البيئة الثقافية في جزيرة العرب، حيث الإيمان بالجن هو الشائع، لكن بتحليل السياق اللغوي في القرآن على مستوى أنسنة الجن بتقسيمهم إلى مؤمنين وكافرين، وعلى مستوى مرجعية الضمائر (أي: الغائب)، وعلى مستوى مصادرة حق الجن في الاستماع إلى أخبار السماء عن طريق محاصرتها بالشهب الحارقة الراصدة للجن؛ ليستخلص أبو زيد بجزم تام وخفة وطيش كبيرين: أمكننا القول: إن النص يلغي وجود الجن بدلالة المسكوت عنه المستخرجة من تحليل السياق اللغوي⁽¹⁾.

ما شاء الله، ما شاء الله!!! يا لها من تحليلاتٍ دقيقة، تدل على البراعة التامة والعمق المعرفي!!! إنها حقاً الإيديولوجية النفعية التي نعاها على غيره.

هذه هي دائرة الصمت والمسكوت عنه في بنية الخطاب كما قال العلامة الهمام أبو زيد!. والأكثر من هذا أن هذه القراءة النصرية تتعدد إلى ما نريد قراءته، قال: «ولا شك أن تحليل مستويات السياق اللغوي في بنية النصوص الدينية بإدخال مستوى المسكوت عنه - ناهيك بمستويات هذا المسكوت عنه المتعددة بتعدد مستويات القراءة - يمكن أن تساعدنا إلى حد كبير في فهم أعمق - وأكثر علمية - للنصوص»⁽²⁾. هذا هو مشروع أبي زيد لتجاوز الدين وإقصائه.. وقال

(1) «النص والسلطة والحقيقة» (109).

(2) «النص والسلطة والحقيقة» (109 - 110).

محمد خلف الله في الأسس القرآنية للتقدم (41): «تبقى بعد ذلك عملية تحرير العقل البشري من السلطة الدينية المتمثلة في نظام النبوة»⁽¹⁾، وقال علي حرب في «الممنوع والممتنع» (219): «فإنني لا أتعامل مع هُويَّتي القومية أو الدينية كجوهر ما ورائي، أو كعنصرٍ نقيٍّ، أو كبنية ثابتة، أو كحقيقةٍ متعالية، أو كشعارٍ مقدسٍ، بل أتعامل معها كشرطٍ يمكن تغييره أو تجاوزه».

وأول الطريق عنده (222) هو التحرر من أيّ تقليدٍ أو نموذج، من كل مسبقٍ يتحكم فيما نرى التفكير فيه أو عمله، ولا مقصود من هذا الكلام إلا الدين، وزاد (215) أن خطاب الهوية لا معنى له، وسلاحٌ تقليديٌّ لا فعالية له، وطالب بالتحرر من النص الديني واعتبره شرطاً لقراءته قراءةً جديدةً مغايرةً خلّاقةً (218)، وحضور التراث فينا -عنده- ليس الحضور الأغني والأهبي، بل يحضر كأثقال نجرها وراءنا كسلاسل تكبل حركتنا (218)، وطالب جورج قديس باستبدال التعاليم الدينية في المدارس بتعاليم أخرى إنسانية تبحث فيما هو مشترك بين البشر من حيث هم بشر⁽²⁾.

يريد منا جورج قديس تجاوز وإقصاء تعاليم الدين من المدارس، وأن نستبدله بتعاليم إنسانية مشتركة بين البشر، وقال خليل حيدر: «القرآن والسنة إن صلحا لعصرٍ فلن يصلحا لنا الآن».

وقال: «إنني مع الرأي القائل بأن مزج الدين بالسياسة أو الاقتصاد أو الاجتماع أو الثقافة يعرقل التطور كمّاً وكيفاً، ويسبب آلاماً لا آخر لها بدون مبرر»⁽³⁾.

(1) «تهافت العلمانية» (265).

(2) «العلمانية مفاهيم ملتبسة» (370).

(3) «تهافت العلمانية» (87).

السخرية والكذب والنشكيب بعقائد وشرائع وثوابت دينية:

ولنبداً بسيد القمامة، فذكر في «انتكاسة المسلمين» (167) أن الله قام بإبادة جماعية بطوفان نوح، وقال كذلك مستهزئاً بالأديان (250): «لقد نجحت القيم الإنسانية في توحيد البشرية وتوجيهها نحو قرية واحدة، بينما لم يتمكن أي دين من ذلك، وعندما أرسل الله نوحاً وأحدث الطوفان، كان الهدف من هذا القرار الرهيب في حق الإنسانية كلها هو التخلص من الآخرين غير المؤمنين لتوحيد البشرية، ومع ذلك لم تتوحد البشرية، فجاء بعد نوح من خرجوا على الدين مرة أخرى». إلى أن قال في «انتكاسته» (251): «بينما القيم الإنسانية⁽¹⁾ هي التي أدت للإنجاز الذي يتحقق اليوم تدريجياً لتوحيد البشرية بالعولمة، دون دمار وطوفان وخراب ديار وإبادة الإنسانية على الأرض، إنما بمؤتمرات وحوارات بين الثقافات، وما تقوم به اليونسكو الآن في حوارات القرن الحادي والعشرين؛ فالله رغم طوفانه لم يستطع توحيد البشرية حسب القمني، بينما العلمانية استطاعت ذلك بفعل العولمة التي تقوم على الحوار والمؤتمرات لا بالطوفان».

هكذا يتم اختزال العولمة الامبريالية الرهيبة المتوحشة حسبما تقول الأدبيات الماركسية التي كان يدين بها القمني في يوم من الأيام، وهكذا يسخر من الدين وإلهه!!.

وكرر سيد القمامة مراراً في كتابه «انتكاسة المسلمين» إلى الوثنية (153) أن الفراعنة والبابليون أسسوا حضارات ودولاً عريقة، بينما الإسلام في نظره لم ينشأ دولة ولا حضارة كما تقدم عنه، بل يرى أن تلك الحضارات الفرعونية والبابلية

(1) أي: العلمانية.

وغيرها كانت متحضرة وتتمتع بالخلق الرفيع، وأما تاريخ الإسلام فدماءً وأشلاءً وقتلٌ وسلبٌ ونهبٌ لا غير.

ومن أعجب ما رأيته لهذا الزنديق في معرض بيانه فضل القيم الوضعية على القيم الدينية: تفضيله قيم فرعون على قيم نبي الله إبراهيم، والقيم الوضعية لملك مصر على قيم الأسباط الكرام، وكيف أن نبياً من أولي العزم من الرسل لم تمنعه قيمه الدينية من التفریط في زوجته سارة، بينما قيم فرعون مصر دفعته إلى إرجاعها له وتزويدها بخيرٍ عظيم (153).

وزاد: «القيم السماوية لم تمنع الأسباط الكرام من بيع أخيه يوسف طفلاً في سوق النخاسة، بينما القيم الوضعية المصرية هي التي أعطت الفرصة ليوسف عندما أثبت المهارة ليتبوأ منصب وزير خزانها، وهو غير مصريٍّ، وهو المبيع لها عبداً» (153).

ولا أظن أن في تاريخ الزندقة منذ ظهور إبليس إلى يومنا هذا أن زنديقاً تفوه بكلامٍ يشبه هذا الكلام، فهنيئاً للقمامي باختراعه العجيب.

يزيد اللعين فيؤكد أن القيم الدينية «نتج عنها من تفشي جرائم التحرش والاعتصاب بنسبٍ غير معهودٍ في بلادنا، وتفشي التقوى ومعها الفساد والنصب والاحتيال بشكلٍ لم يسبق أن عرفه تاريخنا سوى أيام المماليك والهكسوس» (154).

واعتبر أن القيم الإنسانية؛ أي: العلمانية هي الأصدق من القيم الدينية (146) - (147)، ومدح مراراً القيم الإنسانية؛ أي: العلمانية مدحاً منقطع القرنين، وأنها هي القيم المعبرة والتي يجب الأخذ بها، وأن القيم الإسلامية قيمٌ ذاتيةٌ خاصةٌ.

ونص (250-251) أن القيم الإنسانية حققت للبشرية السعادة التي لم تحققها لها الأديان، وهذا ازدراءٌ للأديان وطعنٌ فيها وكفرٌ بالله العظيم.

وأنكر على من يتحدث عن القيم والأخلاق وقال: «بينما لديه زنى شرعيٌّ بألوان زواجٍ لا تشكل أسرةً، ولديه اغتصابٌ شرعيٌّ لركوب ملك اليمين والإماء والزوجة الطفلة⁽¹⁾، ولديه الجنة وإن زنا وإن سرق، وله ارتكاب كل المعاصي بشرط غسلها بالحج أو بالتوبة، أو باحتمال بعض العذاب الأخروي الذي سيدخل بعده الجنة حتمًا؛ فقط لأنه شهد للإله بأنه الإله وأن محمدًا نبيه ورسوله، وهو كله ما لا علاقة له بقيم أو بأخلاق» (39)، ولا أدري ما دخل القمني في القيم الإسلامية؟ وبنو جلده العلمانيون تجاوزوا هذا الخطاب البدائي المرتكز على التراث، إن العلمانية التي ينادي بها أسيادك تعني القطيعة التامة مع القيم والأخلاق الإسلامية قطعًا باتًا نهائيًا، فدعنا وديننا وقيمنا، وإنه بإمكانك الحديث مثلاً عن أصناف العاهرات، وأشكال الخنا واللواط، وأصناف الشقروات المليحات، وكيف السبيل إليهن، وأنواع الخمور الجيدة.

وعوض حديثك عن ركوب ملك اليمين في الإسلام لك أن نتحفظ بالحديث عن ركوب الشواذ والأطفال؛ لأن علمانيتك تبارك هذا وتدافع عنه، بل وركوب المحارم ما داموا موافقين، وتبادل الزوجات، وعلمانيتك تبارك كل هذا، وأما قوله عن ارتكاب العبد للمعاصي ما دام سيغسله بالحج، مما يؤكد أن الرجل في حاجة لمن يرحمه لينقله إلى جناح العناية المركزة في مستشفى الأمراض العقلية، ومع أنني لست في حاجة إلى تبیین المبين، ولكنني أذكر بأن القاعدة الإسلامية

(1) يعتبر الزواج بملك اليمين اغتصابًا؛ لأن العلمانية لا ترضى عنه، وكذا الزواج بالبالغة شرعًا إذا لم تبلغ السن القانوني يعتبره اغتصابًا.

تقول: إن العبد إذا ابتلي بذنوبٍ ومعاصي لا يرضاها الشرع، بل ينهى عنها ويحرمها، فحج بعدها فإن الله لسعة رحمته ورفقه بعباده العصاة يكفر عنهم سيئاتهم ويغفر لهم. وهذا منطقٌ مفهومٌ عند كل من له عقلٌ مستقيمٌ يفهم الخطاب العربي، لكن من ألف القمامة سيقراً هذا قراءةً معكوسةً تناسب منطقَه القمامي.

وسخر القمني من سنة الأضحية والرجم وتقيل الحجر والطواف بالكعبة فقال: «إن طقس الذبح في الحج هو قربانٌ للإله، بينما هو في نظر القيم الإنسانية إهدارٌ بلا ثمنٍ لثروة حيوانية هائلة، وعمليةٌ وحشيةٌ بلا معنى، تجز ملايين الخراف دون أيٍّ عائدٍ سوى تركها لتتعفن، وظل أمرها طويلاً محل أخذٍ ورد، حتى أمكن التصريح بتعليقها وتصنيعها.

ناهيك عن رجم إبليس الحجري، وتقيل حجرٍ نيزكيٍّ وتقديسه، والطواف حول بناءٍ حجريٍّ، كلها طقوسٌ دينيةٌ يقبلها المؤمن ويسلم ويطيع، لا مجال فيها لمناقشةٍ أو حوارٍ؛ لذلك يجب ترك الدين ديناً. وعدم خلطه بغيره يصيب العقل بالاضطراب ويصيب الواقع بالكوارث، ويصيب الدين بما لا يحب ولا نشتهي»⁽¹⁾؛ يعني: أن هذه الطقوس لا يقبلها عقلٌ ولا علمٌ، فلهذا يجب ترك الدين ديناً كما قال لخرافيته وبعده عن كل منطق.

واستهزأ بقصة ابني آدم التي ذكرها الله في القرآن، ومما قال: «قايل عندما رفض الرب خضرواته التي قدمها له قرباناً، واستطاب اللحم قربان أخيه هايل، لم يحاول أن يسأل نفسه عن سبب رفض الرب لقربانه، ولم يحاول أن يطرح على نفسه وسائل أخرى قد يقبلها الرب فيجرب ويحاول مرةً أخرى حتى يحقق

(1) «انتكاسة المسلمين» (265).

مراده، إنما على الفور قتل ربع الإنسانية حينذاك ممثلة في أخيه هايل...» (211)؛
فالله استطاب اللحم وأباد ربع البشرية في نظر القمامي!!!.

وبعد صفحتين (213) تعجب من كون الشريعة التي هي من عند الله لم
يستشرنا ربنا عندما وضعها لنا، ولا أخذ رأي أحد فيها، ولا حتى أنبياءه...

وفي كتابه الآخر «أهل الدين والديمقراطية» (79) قال: «لأن لدينا الكثير في
تراثنا يستحق منهم السخرية بينما هو عقائد عزيزة علينا، ونؤمن بها عن يقين
كالتداوي ببول الجمل، وناقة صالح التي ولدتها صخرة، والحصان الطائر
المعروف بالبراق»، وذكر في «انتكاسة المسلمين» أن الأوامر الدينية والاملاءات
هي السبب الأول في ظهور الشر (267-268)، وختمه بقوله: «كلما زادت القيود
والفتاوى والخطوط الحمراء، قلَّت الحرية، واستفحل الشر» (269).

من هنا وفي ظل قمامة القمني حتى نقول بوجود قيم حقيقية لا أوامر مفروضة
يجب أن يكون الخمر والماء في السوق، عندها يمكن القول: إننا أصحاب قيم
عندما نختار، وحيث لا توجد سوى سلعة واحدة فلا (272).

في مقطع آخر يصور القمني نبينا ﷺ كزعيم عصابية، وكيف أنه قام باتخاذ
إجراءات متتالية لا تهدأ عبر القيام بمجموعة من الاغتيالات لرؤوس المعارضة
(المنافقين)؛ إعلاناً على أن السيف المحمدي ما زال قوياً مقتدرًا عنيفاً، وأن الدولة
مستمرة مهما كلف من أرواح⁽¹⁾.

يتخيل إليك كأنك تقرأ لمستشرق صهيوني عنصري متطرفٍ حاقدٍ على
الإسلام والمسلمين، بل الأكثر من هذا والأخطر أنه - خلافاً للعالمين - فإن نبينا

(1) «انتكاسة المسلمين» (182).

ﷺ أول ناقض للعهد مع معاهديه اليهود⁽¹⁾، وأن الإسلام نقض عهود الأسيرة فقتل الابن أباه كما فعل أبو عبيدة والأخ أخاه⁽²⁾.

وأن نقض النبي ﷺ للعهد انتهى بمجزرة قريظة⁽³⁾، واعتبر أن ما فعله النبي ﷺ في حق قريظة لما نقضوا العهد جريمة في حق الإنسانية⁽⁴⁾، وأنه مجزرة بكل المعاني⁽⁵⁾.

هكذا يدافع عن إخوانه الصهاينة، وسيأتي معنا مغالته لهم، وتنديده بقوى المقاومة.

لا يرى القمني في ديننا وتاريخنا إلا ما هو بئسٌ وحقيِرٌ ومخزٍ، ولهذا يستسهل ركوب أية موجة شاذة، لا يهم صدقها المنطقي ولا ظهور ضعفها، المهم ما دامت تؤدي غرض التحقير والسخرية والازدراء، فهذا هو الهدف المنشود والمشروع، فخلافاً لكافة الباحثين الغربيين والعرب، كرر القمني من غير ملل أن النبي ﷺ لم ينشئ دولة، وإنما كانت له كونفدرالية قبلية⁽⁶⁾. وتجمعاً قبلياً يحتشد حول فكرة وإيديولوجيا⁽⁷⁾.

(1) نفس المرجع (181 - فما بعد - 188 - 189 - 190).

(2) نفس المرجع (188 - 189).

(3) نفس المرجع (190).

(4) نفس المرجع (195).

(5) نفس المرجع (196).

(6) «انتكاسة المسلمين» (126 - 133).

(7) نفس المرجع (72).

وكان رعيًا خراجيًا طفيلياً⁽¹⁾، ومجتمعًا بدويًا بدائيًا عصابياً⁽²⁾. قام على مبدأ عنصريٍّ طائفيٍّ⁽³⁾، بينما الروم والفرس كانت لهم دولٌ قائمةٌ⁽⁴⁾، وكذلك كان العهد في خلافة الخلفاء الراشدين حكماً قبلياً لا دولةً⁽⁵⁾، وأكد هذا فيما بعد⁽⁶⁾ حين قال: «فاكتفى الراشدون في إدارة شؤون الناس بعادات القبيلة». وقال: «هي إذن قبيلةٌ كبيرةٌ يديرها مزاج كبرائها ولم تكن دولةً قطُّ»⁽⁷⁾.

غيره من العلمانيين يقولون: إن النبي ﷺ وخلفاءه أقاموا دولةً، لكن الظروف تغيرت ونحن في حاجةٍ إلى مفاهيمٍ عصريةٍ للدولة المدنية بشروطٍ ديمقراطيةٍ معروفةٍ، وهذا قولٌ أعقل من قمامة القمني التي تنكر المحسوسات وتكفر بالبديهيات.

فأنت ترى كيف سخر من الله والنبي ﷺ ودينه، وسيأتي معنا أشياء لا تعدُّ ولا توصف من ازدراءٍ للشريعة ولأحكامها ولعقائد الإسلام ولصحابة النبي ﷺ والخلفاء الراشدين، بل سخر من عمر ومن عدله، مما يثير شبهاتٍ وتساؤلاتٍ عديدةً حول ما يبطنه الرجل ويتستر به.

(1) نفس المرجع (73).

(2) نفس المرجع (117).

(3) نفس المرجع (119).

بينما أكد أركون أن الدولة التي أنشأها النبي في المدينة كانت نموذجاً جديداً للدولة مستعاراً من دولة أثينا أولاً، ثم من الدولة الامبراطورية الرومانية بعد تشكل الخلافة ثانياً. «العلمنة والدين» (49).

(4) نفس المرجع (133).

(5) نفس المرجع (134 - فما بعد).

(6) نفس المرجع (137).

(7) نفس المرجع (80-137).

أصل الدين والإسلام

بعد أن تحدثنا عن موقف العلمانية من الدين، سواءً بالطعن فيه، أو بالدعوة لتجاوزه وإقصائه، أو بالاستهزاء بأصوله وقواعده، رأيتُ أن أفرد هذا المبحث وإن كان يمثل لوناً من ألوان الطعن، ولكنه طعنٌ في الصميم، أو لنقل: إنه نقضٌ للدين من أساسه وجذوره، واعتباره مجرد وهم، من صنع بعض الكهنة.

فقد أجمع علماء الاجتماع الغربيين على أن الأديان صنعٌ بشريٌّ محضٌ؛ أي: إفرازٌ تاريخيٌّ اقتضاه التطور البشري، بدأ أولاً في شكل أساطير أملاها الخوف من القوى المجهولة والظواهر الطبيعية الكبيرة، ثم تطور الأمر إلى تعدد الآلهة، واتخاذ كل قبيلةٍ أو مجموعة قبائلٍ إلهًا خاصًا بها، ثم تطور الأمر إلى توحيد الآلهة على يد الأديان التوحيدية الثلاثة، ثم تطور الأمر نحو العقلانية، وعندهم الظواهر الاجتماعية هي التي شكّلت الدين وصنعتُه وطوّرتُه.

وعند فرويد: الأديان مجرد وهم من أوهام الجماهير، نشأت نتيجةً لضرورة حماية الإنسان لنفسه من قوى الطبيعة.

والدين عصاب وسواسي يصيب البشر كافةً، وإن الله ابتكارٌ بشريٌّ يمجّد الأب المثالي ويصبح ملجأً خارقاً للطبيعة يعتصم به كل من أفزعته الحياة⁽¹⁾.

وعند ماركس: الدين أوهامٌ وخيالاتٌ انعكست عن الوضع الاقتصادي، وضعه المحتكرون البورجوازيون لتخدير الطبقة الكادحة والسيطرة عليها⁽²⁾، وأما

(1) «علم الأديان» (29).

(2) أكد أركون في «العلمنة والدين» (74) أنه بمجيء الماركسية زادت وأكدت أن العامل الديني ليس إلا قشرةً سطحيةً أو بنيةً فوقيةً قليلة الأهمية، وأن القوى الحقيقية للتاريخ هي

الله والآخرة والأسرة والأخلاق والفضيلة فكلها هراءٌ برجوازيٌّ، والدين عند ماركس كذلك مرحلةٌ من مراحل التطور البشري، بل بشر ماركس بهزيمة الآلهة وإبطال الأساطير، وهزيمة القدسي أمام التقدم العلمي والتكنولوجي⁽¹⁾.

تلقف العلمانيون هذا الكفر البواح الذي يكذب القرآن والسنة، بل والأديان كلها وروجوا له: منهم عبد المجيد الشرفي في «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» (12)، بل اعتبر الدين ظاهرةً مرضيةً يمكن تجاوزها، ومنهم فرح أنطون، فقد رفض الدين باعتباره طفولة البشرية⁽²⁾، ومنهم أبو القاسم حاج حمد وزكي نجيب ونوال السعداوي⁽³⁾، ومنهم العلماني المغربي أحمد عصيد، قال: «لقد تطور العقل البشري من الإيمان بالخوارق والأساطير إلى التنظيم المعقلن للحياة، وعبر ذلك انتقل من الآلهة المتعددة إلى الحاكم والإله، ثم التوحيد السماوي ليستقر عند اكتشاف قدراته العقلية والتمتع بمغامرة البحث عن الحقيقة خارج الثوابت المطلقة»⁽⁴⁾. ومنهم رفعت السعيد، فالدين عنده هو مرحلةٌ من مراحل التطور الاجتماعي⁽⁵⁾، ومنهم شبلي شميل، والدين عنده أصله الخوف⁽⁶⁾، ومنهم محمد أركون قال عن تفضيل المسيحية على غيرها من الأديان: «وذلك لأن تفضيل دينٍ

=

نظام التبادل والإنتاج، وبالتالي فهناك إذن طبقةٌ تملك هذا النظام وتسيطر عليه، وهي تخترع إيديولوجيا تبشيريةً من أجل أن تجعله مقبولا من قِبَل بقية المواطنين.

(1) «أزمة الخطاب التقدمي» (60).

(2) «نقد الفكر الديني» (62)، «والتفكير في العلمانية» (63).

(3) «العلمانيون والقرآن» (322).

(4) «العلمانية مفاهيم ملتبسة» (337-338).

(5) «الإسلام السياسي» (16-17) نقلاً عن «الحركات الإسلامية» (42).

(6) «آراء الدكتور شبلي شميل» (18).

معين على بقية الأديان بشكل مسبق يولد ردود فعل هائجة، وينبغي ألا نسقط في هذا المطب، فالمسألة هي مسألة تطور تاريخي ليس إلا⁽¹⁾، ومنهم عبد الخالق حسين، الذي ذكر أن الفكر البشري مر بثلاث مراحل: المرحلة اللاعقلانية (الخرافات والغيبيات والأساطير)، والمرحلة العقلانية (الفلسفة والأديان السماوية⁽²⁾)، والمرحلة العلمية أو الحداثة⁽³⁾.

ومنهم فالح مهدي، الذي قال في «البحث عن منقذ» (219-239) عن النظرية الدينية في تحليل الظواهر والأحداث الفكرية والتحويلات الاجتماعية الهامة: «وهي في النهاية وليدة عجز فكري وخوف وهم عند الإنسان البدائي، عندما أراد تحليل تلك الظواهر... فعجز الإنسان وضعفه أمام قوى الطبيعة جعله يلجأ إلى الخيال الساذج؛ ليطلق له العنان وليغذيه بالخوارق»⁽⁴⁾.

ومنهم عصام الدين حفني ناصف الماركسي في اليهودية «بين الأسطورة والحقيقة» (11-12)، حيث قرر أن الدين نشأ من الدهشة والرعب إزاء قوى الطبيعة، ثم توهم الإنسان وجود أرواح لهذه القوى، ثم عزا ما يحدث في الكون لهذه الأرواح، ثم قاده ذلك إلى عبادة الطوطم وإلى نشوء التابو (الحرام)⁽⁵⁾؛ فالدين ليس أكثر من وهم ومجموع تابوات، كما يرى عصام الدين حفني ناصف⁽⁶⁾.

(1) «نحو نقد العقل الإسلامي» (179).

(2) هذا وهم لا شك فيه، فالأديان السماوية لم يعدها علماني واحد ضمن العقلانية. إلا إن كان يقصد العقل بالمعنى العام، ومنه: العقل اللاهوتي.

(3) «العلمانية مفاهيم ملتبسة» (181).

(4) «أزمة الخطاب التقدمي» (75).

(5) «أزمة الخطاب التقدمي» (68-69).

(6) نفس المرجع (71).

تنطلق هذه النظرية من قاعدةٍ إحاديةٍ تقوم على عدم وجود إلهٍ للكون، وتفسر ظهور الدين في المجتمعات بمثابة استجابةٍ لظروفٍ خرافيةٍ معينةٍ، قبل أن يتطور العقل البشري فيفهم الظواهر فهمًا علميًا.

وكل هذه العقائد الدينية والتشريعات تكوّنت وترسّخت مع مرور الزمن لأسبابٍ يذكرونها، وإذا كانت النصوص الدينية تنطلق من قاعدةٍ إيمانيةٍ على وجود الله، وأن في الكون خيرًا وشرًّا، والله يرسل رسله لهداية الناس وإرشادهم لطريق الخير وتحذيرهم من طريق الشر، ورتب جزاء في الآخرة لمن سلك طريق الخير أو الشر، وهذا هو لبُّ جميع الأديان وعليه تدور.

وتلقّف العلمانيون النظرية الملحدة السابقة وروّجوها كأنها حقائقٌ مُسْتَتَجَةٌ في ضوء التحليل المخبري، مع أنها لا تعدو أن تكون آراءً شخصيةً لها خلفياتٌ إيديولوجيةٌ وإحاديةٌ؛ فخلفها عقيدةٌ مسبقةٌ تتحكم فيها.

« بالرغم من ادعاءاتها بأنها تركز إلى منهج التحليل العلمي، فمنهج التحليل العلمي يصبح هنا، ليس أكثر من شعارٍ زائفٍ من بين الشعارات الزائفة العديدة التي عاشتها الساحة التقدمية العربية في العقود الأخيرة »، كما يقول تركي علي الربيعو في « أزمة الخطاب التقدمي » (70).

وللأسف لا توجد بحوثٌ إسلاميةٌ رائدةٌ في هذا الباب، وكثيرٌ من علمائنا المعاصرين مشغولون بتكرار الشروحات والبحوث والتحقيقات لما حُقِّقَ مرارًا، وهذا أصلُ الإحاديثِ كبيرٌ، يدعي أصحابه ارتكازه على أصولٍ علميةٍ، لم يتفرغ أحدٌ لدراسته دراسةً وافيةً، ولا زال علماؤنا على مر التاريخ هم الحامي الأول للأمة ومجاهد أعدائها في الصف الأول، حتى غَدَى فقهاؤنا المرجع الوحيد لكافة العقائد والفلسفات والنظريات السابقة، عرضًا ونقدًا وتاريخًا.

وللأسف خَفَّت دورهم اليوم وتقلَّص إلى علومٍ شرعيةٍ معينة، بينما تركت أبواب العلوم الإنسانية لفلاسفة الفكر الغربي ومقلديهم العرب.

ومنهم سيد القمامة القمني، فقد حكى في كتابه «الأسطورة والتراث» (24) أن هناك شِبْهَ اتفاقٍ على أن الدين الابتدائي في ظهوره مثل الأسطورة، نشأ نتيجة الجهل المعرفي والأمل فيما هو أفضل من الحادث فعلاً، مع بعض الخيال اللازم بالضرورة عن الجهل والأمل.

ثم حكى اتفاق العلماء⁽¹⁾ تقريباً على ترتيب مراحل الاعتقاد الرئيسة، بدءاً من عبادة ظواهر الطبيعية، ثم عبادة الأجداد، أو العكس في بعض المدارس، ثم عبادة أرواح نصف مادية، ثم عبادة آلهة متعددة، ثم إله قوميٍّ واحدٍ، ثم إله عالميٍّ، كما اتفقوا على أن ضعف الإنسان جسدياً وعقلياً اتجاه الطبيعة وامتنانه لعطائها كان الثغرة التي دخلت منها التصورات الدينية⁽²⁾، وذكر قبل أن هذا ما قاله العلماء الثقات⁽³⁾.

وفي كتابه «انتكاسة المسلمين إلى الوثنية» (157) ذكر أن تطور الفكر البشري جاء على مراحل أولها: الاستعانة بالسحر والتعاويد والقرايين، ثم تعدد الآلهة، ثم توحيد الآلهة في إله واحدٍ، إلى أن جاء التفكير العلمي مع الثورة الفرنسية⁽⁴⁾.

وفي مقال «العلمانية ليست ضد الدين وهي مفتاح الحداثة المعاصرة» قال

(1) طبقاً الغربيون الملاحدة، أولياء نعمته في أساطيره.

(2) «الأسطورة والتراث» (25).

(3) نفس المرجع (25).

مع أنه بعد هذا (27-28) اعترف بأن هناك ست مدارس لدراسة الأساطير، واعترف أنها متنافرة ومتعارضة.

(4) وكرر نحو هذا مختصراً في «انتكاسة المسلمين» (290)، و«أهل الدين والديمقراطية» (39).

العفيف الأخضر: «معك الحق، الدين، كما تعلمنا سسيولوجيا الأديان، هو مجموعة من المعتقدات والشعائر تجيب عن حاجة الإنسان الهش اجتماعيًا ونفسيًا إلى الحماية الأبوية، وإلى العزاء والسلوى، كما يستجيب لحاجة نرجسية عميقة في اللاشعور هي الرغبة في قهر الموت بالخلود، إن لم يكن في هذه الحياة ففي حياة ثانية»⁽¹⁾.

فالدين عند العفيف الأخضر هو حاجة نرجسية للإنسان الهش اجتماعيًا ونفسيًا كنوع من العزاء والسلوى للأوضاع التي يعيشها، أو لنقل بعبارة أوضح: إنه حالة مرضية يلجأ إليها العاجز والمقهور للتعويض عن بؤسه وحرمانه. وهذا يقودنا إلى حقيقة مهمة، وهي التالية: الأسطورة جزء أصيل من بنية الخطاب الديني.

تقدم معنا أن جُلَّ العلمانيين على أن الأديان مرحلة فقط من مراحل تطور العقل البشري، بعد الأسطورة، وفي ظل الأديان تمت إعادة صياغة الأساطير بأساليب مختلفة، وما الإسلام إلا دعوة ناجحة من دعوات أخرى سبقته في توحيد العرب، تم مزج الأساطير القديمة فيه مع الموروث الديني الموجود في جزيرة العرب أو المحيط بها، لكن ما هي الأسطورة عند العلمانيين العرب أنفسهم؟.



حقيقة الأسطورة:

الأساطير حسب القمني المتخصص في دراسة الأساطير خرافات وتلفيقات بدائية لا أساس لها⁽¹⁾، وهي مجموعة خرافات وأقاصيص⁽²⁾. وترتبط باللامعقول عادة⁽³⁾، وهي مجهولة الأصل والمؤلف، بل وأحياناً المنشأ والتاريخ⁽⁴⁾، وموضوعها: الآلهة والأبطال⁽⁵⁾، وهي حسب الربيعة: مرادفة للبداية والسذاجة والتخلف⁽⁶⁾، وهي وهمٌ وخيالٌ ابتدعه الإنسان لمواجهة مشكلاته الكبرى⁽⁷⁾.

والأسطورة عند فالح مهدي هي مجموعة حكايات لا عقلانية وخرافية⁽⁸⁾، وعرفها ماركس بـ: سذاجة الطفل⁽⁹⁾، وهي تتضمن الخيال والوهم السحري غير المترابط، أو غير المعقول، أو غير المرتبط فيه السبب بنتيجته⁽¹⁰⁾. والأسطورة هي الميث، والميثولوجيا هي دراسة الأساطير.

الدين الإسلامي مليء بالأساطير:

الأساطير السومرية والبابلية والكنعانية والآشورية والمصرية والفينيقية هي

(1) «الأسطورة والتراث» (20).

(2) نفس المرجع (21).

(3) نفس المرجع (20).

(4) نفس المرجع (22).

(5) نفس المرجع (21).

(6) «أزمة الخطاب التقدمي» (144).

(7) «نقد الفكر الديني» (57 - 58).

(8) «أزمة الخطاب التقدمي» (77).

(9) نفس المرجع (145).

(10) «أهل الدين والديمقراطية» (39).

الأصل الذي بنيت عليه الأديان.

قال سيد القمامة القمني عن الأساطير: «إنها تسربت إلى الأديان الكبرى، وضمناها الإسلام لتصبح مقدسات»⁽¹⁾. وزاد: «كل الأديان مليئة بالأساطير وليس الإسلام وحده»⁽²⁾، وقد انتقلت إليها ومنها الإسلام من الأساطير القديمة المصرية والبابلية والفينيقية⁽³⁾.

وزاد أن التراث الأسطوري جزء لا يتجزأ من الدين، وأصبح لبنات ضمن البنية الدينية⁽⁴⁾، وكان السحر والدين ممتزجين، كما ذكر أركون⁽⁵⁾ وخليل عبد الكريم⁽⁶⁾، ثم تطور الدين والسحر فصار كل في طريقه وانفرد بطقوس وشعائر خاصة به⁽⁷⁾. ومن الأساطير في الإسلام حسب القمني التي انتقلت إليه من المصريين القدماء: فكرة البعث والحساب والجنة والنار والصراط والميزان وشهادة الجوارح على الميت⁽⁸⁾، وقصة سليمان والإسراء والمعراج وناقة صالح⁽⁹⁾، ومنها دابة البراق ويأجوج ومأجوج وقصة شعيب ونوح وغيرها⁽¹⁰⁾.

(1) «أهل الدين والديمقراطية» (305).

(2) نفس المرجع (318).

(3) نفس المرجع (317).

(4) «الأسطورة والتراث» (26).

(5) «تاريخية الفكر العربي» (292).

(6) «الأعمال الكاملة» (192) نقلًا عن علماء الأنثروبولوجيا.

(7) نفس المرجع.

(8) نفس المرجع (317).

(9) نفس المرجع (318).

(10) «الأسطورة والتراث» (22).

ومن الأصول الأسطورية للإسلام كذلك حسب القمني كما سيأتي: الحج والطوفان وخلق الكون والحجر الأسود والأضحية والأعياد وغيرها.

ومنها تقديس كوكب الزهرة، عن طريق تقديس يوم الجمعة الذي هو مكرس في الرافيدين لعبادة الزهرة⁽¹⁾، ومنها تقديس الكواكب الخمسة السيارة، وهي المشار إليها في القرآن بالخُنسِ. ﴿فَلَا أُقِيمُ بِالْخُنْسِ﴾ [التكوير]⁽²⁾، وذكر أن في التفاسير الإسلامية صدى لما اعتقده البابليون في قدرات الزهرة الجنسية⁽³⁾، بل لم يستبعد سيد القمامة أن الولي الخضر ليس إلا أسطورة الإله تموز عشيق الإلهة الزهرة، وذلك ببساطة وخفة لا يُحسد عليها؛ لأن الخضر مشتق من الخضرة، والخضرة هي الخصب خاصة تموز والزهرة⁽⁴⁾.

لذلك قلنا مراراً: إن القمني مشتق من القمامة، وقلبت الميم الثانية نوئاً لكرهة تولي حرفين، وحذفت الألف تخفيفاً.

عيد الفطر وعيد الأضحى ما هما إلا تجسيد لأساطير قديمة:

فالفطير عند القمني قربانٌ نباتيٌّ كان يقدمه الزراعيون في العصور القديمة أصحاب النظام الأمومي إلى الزهرة من أجل زيادة الخصب، وسر أكل الفطير في نظره⁽⁵⁾ أن ينال الإله نصيبه من المحصول الجديد في أسرع وقتٍ ممكن.

والأضحية قربانٌ حيوانيٌّ كان يذبحه الرعيون أصحاب النظام الأبوي

(1) «الأسطورة والتراث» (72).

(2) نفس المرجع (73).

(3) نفس المرجع (73).

(4) نفس المرجع (74).

(5) «الأسطورة والتراث» (99).

للآلهة، خاصةً إله القمر، ولا حظَ بثاقب نظره الحاد أن قرني الكبش تشبه الهلال، ولهذا ارتبطت الأضحية بالقمر⁽¹⁾.

ثم اجتمع العידان في عيد الفصح المسيحي، فتذبح الذبائح بشروطٍ معروفةٍ هي نفس الشروط في الدين الإسلامي، ويؤكل الفطير⁽²⁾.

وأكد على استمرار هذه العقائد إلى اليوم؛ أي: إنبات الأرض واستئزال المطر وعودة فصل الخصب مرهونٌ بسفك الدماء وبالأضاحي⁽³⁾، وقد أكد على هذه القمامة نصر أبو زيد في مداخلته آخر الكتاب فقال: «فإن أعيادنا في مصر مثلاً تنقسم إلى: عيد الفطر - يقدم الكعك والفطائر - وعيد الأضحى؛ لتقديم الأضاحي وإسالة الدماء». وماذا عن نظام الزواج وتحريم الأقارب والختان؟

يؤكد دكتور الأساطير، أو أسطور الدكاترة، واعتماداً على سيده فرويد: أن المجتمع البدائي الأول كان فيه الأب طاغيًا جدًّا، يقتل أبناءه لأتفه الأسباب، وكان يخصي الابن ويقطع ذكره لئلا يقرب نساءه؛ فتضافر الأبناء للتمرد فقتلوا أباهم، فندموا وصرفوا النظر عن نسائه، وأقاموا نظام الزواج الخارجي، فنشأ التابو أو التحريم، تم اختاروا حيوانًا ليكون طوطمًا للأب المقتول، ومنع قتله أو مسه إلا في اجتماعٍ كاملٍ لمأدبةٍ يأكلونه فيها جماعة⁽⁴⁾.

والطوطم حيوانٌ كان يقدس باعتبار حلول الأب المقتول فيه. وليست عادة الختان المستمرة حاليًا عندنا في الإسلام إلا بديلٌ رمزيٌّ عن الخصي الذي كان

(1) نفس المرجع (113).

(2) نفس المرجع (99).

(3) نفس المرجع (106).

(4) «الأسطورة والتراث» (100).

الأب يعاقب به أبنائه⁽¹⁾، وفي مكانٍ آخر بين القمني أن الختان ذبح جزئيّ بديلٍ عن الذبح الكلي الذي كان يُمارس في غابر الأيام⁽²⁾. وقال: «وظل للقمر دوره واحترامه في الإسلام بعد أن تحول من (إل) أو الله إلى آية من آيات⁽³⁾ الله، فوضع فوق المآذن مع النجمة رمزاً للزهرة. وظلت الشهور قمريةً والحج قمرياً والصيام قمرياً.... فالعلة في صيام الأيام البيض؛ لأن لياليها مكمرة⁽⁴⁾».

وأكد عبد المجيد الشرفي أن استعمال الأساطير (الميث) في الخطاب النبوي؛ لأن الذهنية الميثية كانت مسيطرةً على ثقافة ذلك العصر، قال: «وإن الذهنية الميثية التي من أبرز خصائصها الحدس والتمثل كانت مسيطرةً على طرق التفكير آنذاك لدى جميع الشعوب وفي كل الثقافات، فلن نستغرب أن نجد آثار هاتين الخاصيتين في ما يبلغه إلى قومه وإلى المسلمين⁽⁵⁾»، وبين الشرفي أن استعمال الخطاب الأسطوري شيءٌ طبيعيٌّ؛ لأن الله يخاطب الناس بما يفهمون، وأن النبي مضطّرٌّ إلى استعمال ما هو متوافرٌ لديه، شائعٌ معروفٌ في بيئته⁽⁶⁾.

وهذه مراوغاتٌ ومغالطاتٌ مكشوفةٌ، إذ كيف يحتج الله ورسوله بالأساطير، التي هي مجموعةٌ من الخرافات والقصص الخيالية المكذوبة نزولاً عند رغبة الجماهير أو سيراً مع ما هو متعارفٌ لديها، ولو كان باطلاً في نفسه.

(1) نفس المرجع (101) وانظر: «الطوطم والحرام» لفرويد (9-10).

(2) «الأسطورة والتراث» (113).

(3) في المطبوع: آياته، والتصويب مني.

(4) نفس المرجع (129).

(5) «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» (40).

(6) نفس المرجع.

ألم يجئ القرآن إلا لإبطال الباطل وتزييف الخرافات ومحاربة الأساطير؟ وكيف يعجز الله عن إيجاد حجج لدينه إلا بالكاذيب؟ وهل هذا يتناسب مع وصف النبي ﷺ بكونه الصادق الأمين؟

وأشاد حسن حنفي بأساطير القمني في خاتمة تقريره لكتابه قال: «انتهى الأخ سيد من دراساته العديدة في علم تاريخ الأديان إلى نتائج علمية يشهد لها، سواء فيما يتعلق بالحج أو بالنبوة أو ببعض الأساطير القديمة حول الشمس والقمر، لكنه لم ينته إلى أبعد نتائج ممكنة»، وكأنه يقول: الكلام لك واسمعي يا جارة، وكأنه يقول: الآن القارئ الذكي يستطيع بنفسه أن يستنتج أشياء عديدة مما قلت أنا، وهو يعلم الحالة الراهنة للثقافة السائدة في مجتمعه⁽¹⁾.

الدين وشرائعه مجرد نخبيلات للبشرية:

أسلفنا أن الدين عند العلمانيين صنع بشري وضعه الإنسان جواباً لاحتياجات آنية لتفسير الظواهر الطبيعية، وبعد فهم العلم الحديث لهذه الظواهر بطرق علمية لم يعد هناك مكان لأي تفسير ديني.

لكن من أين جاءت كل هذه الشرائع: الله، الملائكة، الأنبياء، الجنة، النار، الحساب، العقاب، وغيرها؟.

تجيبنا العلمانية: إنه الخيال البشري، الذي كَوَّن كل هذا الرصيد المعرفي عبر تراكمات كثيرة عبر قرون عديدة.

ذكر أركون في «قضايا في نقد العقل الديني» (133) أن كل العقائد والأديان

(1) «الأسطورة والتراث» (281).

والغيبات كلها من صنع البشر، وهي مجرد تخيلاتٍ أوجدها الفاعلون الاجتماعيون.

أحياناً يعبر أركون عن هذا الخيال بالمخيال الديني أو المتخيل الديني، وهو كما قال هاشم صالح بوق أركون: الفضاء العقلي المليء بالصور والمشحون بالأخيلة والأفكار الموروثة أباً عن جد⁽¹⁾.

قال أركون في «الإسلام الأخلاق والسياسة» (10): «هكذا يقدم المتخيل الديني ذاته بصفته مجمل العقائد المفروضة، والمطلوب إدراكها وتأملها، بل وعيشها وكأنها حقيقة، والتي لا تقبل أي نقاشٍ أو تدخلٍ للعقل النقدي المستقل». ثم زاد موضحاً في الصفحة الموالية: «بهذا المعنى يمكننا القول بأن كل الدلالات التي لا تتعلق بشيء ملحوظٍ واقعيٍّ ولا بفكرٍ عقلائيٍّ هي دلالاتٌ خياليةٌ أو مخياليةٌ بالمعنى العلمي والمليء للكلمة» (11).

يقصد أركون بـ«شيءٍ ملحوظٍ واقعيٍّ» كل الغيبات الإسلامية، فهي متخيلٌ وخيالٌ ليس إلا، بل كل ما خرج عن ما سماه: فكرٌ عقلائيٌّ فهو داخلٌ في مسمى الخيال؛ أي: كل العقائد الدينية الغيبية هي تصورٌ ذهنيٌّ لا أقل ولا أكثر؛ بمعنى: أن الذهن يتصور وجودها لا أنها موجودةٌ في نفس الأمر.

هذا المتخيل الديني يتحول إلى متخيلٍ اجتماعيٍّ يهيمن على الفكر والثقافة وكل شيءٍ داخل المجتمع. هذا المتخيل هو الذي يشكل المحرك الديناميكي والفعال للتاريخ. كما يقول أركون دائماً (11).

(1) «الفكر الإسلامي» (44). وانظر: «تاريخية الفكر العربي» (188-239)، و«الإسلام الأخلاق والسياسة» (8).

وفي كتابه الآخر «نحو نقد العقل الإسلامي» (222) نصح أركون - وهو الناصح الأمين للغرب وفلسفته - بكتاب «التوليد الخيالي للمجتمعات البشرية»، وكتاب «التشكيل الاجتماعي للواقع» وزاد: «وكذلك ينبغي الاطلاع على مؤلفات فرويد وأتباعه الذين لا يُحَصِّون ولا يعدون عن الدين بصفته الوهم الكبير» أي: الدين في نظر أركون وَهْمٌ وَلَدَهُ وشكَّله خيال المجتمعات، ولهذا جزم بعدم جواز التفريق بين الأديان الوثنية وأديان الوحي⁽¹⁾. فالمصدر واحدٌ.

فليس في الوجود إلهٌ أرسل رسولاً ليهدي عباده، إنما خيال المجتمعات المتراكم عبر القرون هو الذي أنتج ذلك في نظر أركون.

وإذا كانت مثلاً سورة التوبة تحدث عن أحداثٍ تاريخيةٍ أرضيةٍ حصلت بالفعل، ولكن الخطاب القرآني خلع عليها صبغة التعالي والتقدّيس وربطها بالله وبمشيئته والدار الآخرة، وبيّن لنا مترجم أركون بإشرافه أن هذه الأحداث بهذا الربط فقدت طابعها الأرضي؛ أي: التاريخي، وأن أركون يريد أن يرجع إلى الوراء لكي يتموضع في لحظة القرآن؛ ليكشف عن تاريخية كل ما كان قد فقّد تاريخيته وأصبح يبدو متعالياً كلياً، إنه منهج الحفر الأركيولوجي في الأعماق⁽²⁾.

ويحدثنا أركون: «أن الجماعة لها يدٌ طُولَى في تشكيل مجمل التراث، وأنها تقوم بعملية انتقاء وانتخابٍ للتراث (أي: الاحتفاظ بعناصر معينة وحذف أخرى)، ثم دمجها في ذاكرتها الأسطورية التاريخية»، ثم بيّن أن مفهومي الانتقاء والذاكرة الأسطورية التاريخية يدخلان ضمن دائرة اللامفكر فيه داخل التراث⁽³⁾.

(1) «العلمنة والدين» (23).

(2) «القرآن من التفسير الموروث» (50).

(3) «الفكر الإسلامي» (175-176).

وبالتالي: فالتراث الإسلامي ذو منشأ تاريخي، ولا علاقة له بسلطة متعالية؛ أي: الله أو الوحي في نظر مؤرخ الفكر الإسلامي (!!).

قال: «وعلى الرغم من أن تراثاً كهذا هو ذو منشأ تاريخي واضح ويمكن تحديده بدقة، فإنه يدّعي صفة التعالي على التاريخ أو تخطي التاريخ؛ لأنه منغرس (متجذر) داخل الوعي ويعبر عن تعاليه وتنزيهه. لكن الواقع التاريخي يناقض هذا الزعم التيولوجي (اللاهوتي)»⁽¹⁾.

وهكذا مسألة وجود الله، فإن البشر هم الذين أوجدوه، وليس العكس في نظر سيادة المؤرخ، ولذلك فالله هو بحاجة دائماً إلى وساطة بشرية ليحصل تصوره⁽²⁾، وعلماء الدين هم الذين كانوا يبلورون تصوراً عن الله ويفرضونه فرضاً على المجتمع، وبالتالي فلا يمكن الوصول إلى الله إلا عن طريقهم هم⁽³⁾، وتوهم البشر طيلة أجيال وأجيال - سواء المسلمون أو المسيحيون - أن الله حاضر بينهم⁽⁴⁾.

وفي نظر أركون: إن الوسطاء (الأنبياء وأتباعهم) هم الذين فرضوا وجود الله، وهم الذين حكوا ذلك بلغة معينة قابلة للتأويل والتفسير، ثم شرح لنا أركون كيف أنه إذا ردّدنا مسألة وجود الله إلى أصلها ظهرت تاريخيته، قال: فلكي تتحرر من شيء ما ينبغي أن تكشف عن أصله أو جذره الأول (أي: كيف تشكل وانبنى لأول مرة)، ومن المعلوم أن الشيء يخفي سره أو أصله بكل الوسائل، وذلك لكي يقدم نفسه بشكل طبيعيّ بدهي لا يقبل النقاش، ثم لكي يقدم نفسه وكأنه كان دائماً

(1) نفس المرجع (24).

(2) «قضايا في نقد العقل الديني» (276).

(3) «قضايا في نقد العقل الديني» (277).

(4) نفس المرجع (277-278).

موجودًا هكذا منذ الأزل، وسوف يظل موجودًا هكذا إلى الأبد؛ بمعنى آخر: فإنه يفعل كل شيء لكي يغطي على لحظة انبثاقه التاريخية، لكي يخفي تاريخيته. هذا ما تفعله كافة العقائد والتصورات الدوغمائية في جميع الأديان⁽¹⁾. ثم تحدث أركون عن: كيف ولدت فكرة الإيمان بالله وكيف صنع العرب إلههم الواحد لأول مرة⁽²⁾.

ولذلك فمسألة «موت الله» التي تحدث عنها نيتشه ورغم كونها عبارة قاسيةً وصادمةً للحساسية الجماعية لجماهير المؤمنين، إلا أنها كما قال أركون: ينبغي ألا تخيفنا كثيرًا، وإنما تعني موت طريقة معينة للتعبير عن وجود الله، ولهذا فلا بد من البحث عن إله رحيم بدل إله الأديان الذي يقمعنا، والذي اتفقنا أنه قد مات. من هو إذن إله أركون الجديد؟

إنه الأمل، لترك أستاذ «تاريخ الفكر الإسلامي» يحدثنا عن إلهه الجديد، قال (282): «إن التصور القروسطي المظلم والقمعي عن الله والتأله قد مات، أو ينبغي أن يموت، لماذا؟ لكي يفسح المجال لتصوير آخر أكثر رحابةً ومجبةً وغفرانًا... وهكذا محل التصور الذي يقمعنا ويسحقنا يحل التصور الآخر الذي يسامحنا ويحررنا، ويمكن القول بأن التصور الحديث لله يتجلى في الأمل، في الانفتاح على أفق الأمل: الأمل بالخلود، الأمل بالحرية، الأمل بالعدالة، الأمل بتصالح الإنسان مع ذاته. هذا هو الله بالنسبة للعالم الحديث والتصور الحديث». انتهى.

هكذا يقول، وقد مات أركون ودفن في مقبرة الشهداء، إنه شهيد العلمانية، لقد عاش حياته كلها مُسَفَّهًا للأديان ساخرًا من خالقه كافرًا به وبرسله وبدينه، فإننا لله وإنا إليه راجعون.

(1) نفس المرجع (280).

(2) نفس المرجع (281).

ولنصبر قليلاً ولنتابع مع أركون مزاعمه، فقد قال في نفس الكتاب (132-133): «ينبغي أن نعلم أن الدوائر الخاصة بما هو خارق للطبيعة، وبالتعالى الإلهى أو الميتافيزيقى، وبالآلهة الناشطة والمهيمنة، أو بالإله الواحد الحى، ولكن البعيد، وبالعقائد السحرية أو الأسطورية أو الشعبية أو الخرافية أو الدينية، هذه العقائد المرتبطة جميعها بالمتخيل... أقول: إن ذلك كله هو أيضًا من صنع الفاعلين الاجتماعيين (أي: البشر) فلو لم يخلق البشر هذه التصورات، أو لو لم يؤمنوا بها لما وُجدت».

وهذا كلامٌ فى غاية الوضوح والظهور، فالدين والله والآخرة والملائكة والشياطين كلها تخيلاتٌ بشريةٌ وهميةٌ من صنع البشر.

إذا كانت كل هذه العقائد خيالاتٍ وهميةٌ ماذا عن الرسول ﷺ؟ وهل وُجدَ يومًا ما رجلٌ اسمه محمد دعا قومه لعبادة الله وحده؟

عند أركون ببساطةٍ وتحليله السيميائى: هناك فئةٌ اجتماعيةٌ اجتمعت حول النبى فى الحجاز ذات أهدافٍ إيديولوجيةٍ سياسيةٍ انتصرت ورَسَّخت مفاهيمَ جديدةً أو حَوَرَتْهَا مثل النبى رسول الله وهكذا، وحولتها إلى مثالٍ أعلى متعالٍ، أو قامت بما يسميه أركون الأسطورة والتقديس والتعالى⁽¹⁾.

هناك عواملٌ تاريخيةٌ اجتماعيةٌ فى نظر أركون هى التى شكَّلت ما يسمى عندنا نحن المسلمين السذج الغافلين عن التحليل السيميائى الدلائلى، هذه المفاهيم: الله، دين، رسول، ملائكة... أو بعبارة أركون: حَوَّلَتْ أو صَوَّرَتْ هذه المفاهيم الدينية الموروثة عن دياناتٍ أخرى إلى مفاهيمَ جديدةٍ ذات رمزيةٍ جديدةٍ، وحسب

(1) «تاريخية الفكر العربى» (264-265).

التحليل التاريخي عند أركون لا يعدو الأمر أن يكون صراعاً على السلطة بين فئة تسمى «المؤمنون»، وقوى تقليدية حُطَّ من قدرها اسمها: «الكفار والمنافقون والمشركون»⁽¹⁾.

في ظل التحليل التاريخي الأركوني لا بد أن نعيد الاعتبار للمشركين والكفار، وهذه عبارته في صدد حديثه عن قيام فئة المؤمنين بقيادة النبي بالسيطرة على السلطة التي كانت عند المشركين والكفار: نجد من الناحية التاريخية أنه ينبغي أن نعيد للعصية الثانية التي حُوربت وقلص من شأنها من قِبَل الدولة الرسمية أبعادها الواقعية والحقيقية. لقد حصل تهميش هذه العصية القبلية أو البدوية، إما عن طريق الخطاب المسيطر، وإما عن طريق التصفية الجسدية لركائزها الاجتماعية والثقافية⁽²⁾.

فليس هناك غير السلطة والصراع على السلطة عند أركون من قِبَل النبي ومعارضيه، ويجب عنده رد الاعتبار للمعارضين، ولا نجد تفسيراً لهذا الانحياز لكفة أبي جهل إلا في المثال العربي الذي يقول: وكل إناء بما فيه ينضح، أما نصر حامد أبو زيد الذي حكمت برده محكمة القاهرة: فالله والملائكة والشياطين والجن واللوح المحفوظ كلها تصورات أسطورية مجازية، وليست حقائق في نفس الأمر.

فقد تعجب كيف أن المسلمين ما زالوا يؤمنون باللوح المحفوظ والله، بعرشه وكرسيه وجنوده الملائكة، وبالإيمان بالشياطين والجن والسجلات التي تُدَوَّن فيها الأعمال. قال: «والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب

(1) نفس المرجع (265).

(2) «تاريخية الفكر العربي» (266).

وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط...» إلى آخر ذلك كله من تصوراتٍ أسطورية⁽¹⁾.

وفي صفحاتٍ لاحقةٍ عند حديثه عن المجاز تعجب من الإيمان بحرفية الدلالات التي وردت في النصوص الدينية عن الله كالعرش والكرسي والملائكة، وما ورد عن الآخرة كالصراط والحوض وعذاب القبر وناكر ونكير، وما ورد عن المسيح الدجال وغير ذلك من أشراف الساعة، في حين هي لا تعدو في نظره مجازاً وليس حقائق موجودة⁽²⁾.

وبالجملة فالأمر كما قال حسن حنفي: «إن النصوص الدينية التي تظن أنها – ستقول ذلك مجازاً – هابطةٌ من السماء، إنما هي في الحقيقة نابتةٌ في الأرض»⁽³⁾.

الإسلام ليس إلا عقائد يهودية ومسيحية وجاهلية وإغريقية، ألفها محمد وجمع بينها في نوع خاص.

تلك هي حصيلة افتراءات العلمانيين حول أصل الإسلام أو الإسلام المحمدي كما يعبر طيب تيزيني، وكما قال نصر حامد أبو زيد: «فالإسلام نفسه لم ينبثق من فراغ، بل له جذور»⁽⁴⁾، وإن الكثير مما هو إسلاميُّ أصله غير إسلاميُّ، كما يرى عبد المجيد الشرفي⁽⁵⁾.

وعند أركون «إن الإسلام جزءٌ من التراث الإغريقي السامي وليس من أيّ

(1) «النص والسلطة والحقيقة» (135).

(2) نفس المرجع (211).

(3) مداخلة حسن حنفي حول كتاب القمني «الأسطورة والتراث» (282).

(4) «العلمانية مفاهيم ملتبسة» (238) و«قدر العلمانية في العالم العربي» (52).

(5) «تحديث الفكر الإسلامي» (30).

تراثٍ معرفيٍّ آخر»⁽¹⁾.

وإن القرآن أعاد صياغة الميثافيزيق التوراتي على حد تعبيره⁽²⁾، والقصص القرآني مأخوذٌ من التراث اليهودي والمسيحي⁽³⁾.

إن القرآن كما الأناجيل ليس إلا مجازاتٍ عاليةً تتكلم عن الوضع البشري، إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانونًا واضحًا⁽⁴⁾، وذكر أركون أن القرآن استعار قصصه من غيره، ووظفها ضمن منظوره وغير وجهتها وغايتها لكي تتطابق مع وجهته هو⁽⁵⁾.

هذا هو القرآن الكريم في نظر مؤرخ الفكر الإسلامي!!: توظيفٌ وتغيير وجهه قصص من غيره.

وزاد مؤكدًا أن القرآن دمج في الدين الجديد بعض شعائر الدين العربي الجاهلي السابق عليه كشعيرة الحج مثلًا، أو قانون العرض والشرف، كما يأخذ العديد من التعاليم والوصايا والحكايات عن التوراة والإنجيل على الرغم من أنه يتهم أصحابهما بممارسة التحريف.

إذن هو قرآنٌ ملفقٌ حسب أركون، والقيم المدعوة إسلامية ليست سوى قيم جاهلية تم توظيفها ودمجها في الدين الجديد.

(1) «قضايا في نقد العقل الديني» (269).

(2) «الفكر الإسلامي» (77).

(3) «نحو نقد العقل الإسلامي» (78).

(4) «تاريخية الفكر الإسلامي» (299).

(5) «نحو نقد العقل الإسلامي» (149).

وحسب عزيز العظمة: «الواقع التاريخي أن الإسلام لم يولد جاهزاً، بل الأصح أن أكثر عناصره تسربت إليه، وطوعت معاني القرآن، وعملت على تشكيل الحديث بموجب الأوضاع السائدة في الشام والجزيرة والعراق وفارس وخراسان»⁽¹⁾.

أو كما قال سيد القمامة: «فالمعلوم لكل باحث في الإسلام أنه قد استمد معظم شرائعه إن لم يكن كلها من شرائع العرب قبل الإسلام بعد أن هذب بعضها القليل جداً وشذبه»⁽²⁾.

أو كما قال هاشم صالح: «إن القرآن متأثرٌ أيضاً بالإنجيل وليس فقط بالتوراة على عكس ما يظن البعض»⁽³⁾، وقال محمود إسماعيل: «بل إن الإسلام نفسه اعتمد الكثير من التقاليد والنظم الجاهلية في صياغة شريعته»⁽⁴⁾، أو كما قال طيب تيزيني: «بحيث يمكن القول بأن الإسلام أخذ الكثير من الأعراف العربية الوثنية والمسيحية والنصرانية واليهودية إلخ... التي كانت سائدة في المرحلة السابقة عليه»⁽⁵⁾.

وقال عن الموروث الإغريقي والهليني والفارسي والهندي والصيني وغيره: «بل يمكن القول إن النص القرآني نفسه كان قد تأثر بذلك الموروث»⁽⁶⁾.

(1) «التراث بين السلطان والتاريخ» (140).

(2) «أهل الدين والديمقراطية» (79).

(3) «الإسلام والانغلاق اللاهوتي» (169).

(4) «العلمانية مفاهيم ملتبسة» (96).

(5) «مقدمات أولية» (226).

(6) «النص القرآني» (80).

وأكد أن القرآن وإن نفى تعلم النبي ﷺ من قوم أجانب فلم ينفِ الاتصال معهم؛ ليخلص من بعدها إلى ما يلي: كما أن تعبير (قوم آخرون) والذي يتبادر إلى الذهن أن الكفار لم يكونوا ليقولوا ما قالوه مما حكته الآية، لو لم يروا أو يعرفوا أنه كان للنبي ﷺ حلقة أو رفاق يجتمعون إليه ويجتمع إليهم، ويتحدثون في الأمور الدينية، وليس من المستبعد إن لم نقل من المرجح أن هذا كان قبل البعثة ثم امتد إلى ما بعدها.... إلى أن قال: ما أتى به محمد، ما هو إلا استنساخ لما قدم سابقوه ومعاصروه: ﴿هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية] (1).

وزاد مؤكداً أن الإسلام المحمدي تبنى الألفاظ والأفكار التي كانت في الجاهلية، ومثل لذلك ب: القرآن والسورة والآية، والتميم والفسق وتحريم الخمر وقطع يد السارق وتحريم القمار والحج والاعتسال والصلاة إلى القبلة (مكة والقدس)، وصوم عاشوراء والدعاء والإيمان بالله الواحد، والختان وحف الشارب مع ترك اللحية، والإيمان بالشياطين والجان والإيمان باليوم الآخر والحساب... إلى آخر كلامه (2).

وزاد في مكان آخر: تقبيل الحجر الأسود والاهتمام به، والطواف حول الكعبة وصوم عاشوراء وذبح الأضاحي والعمرة (3).

إذا فالإسلام نسخة كربونية للجاهلية في نظر طيب تيزيني، ليس هذا فقط، فقد ذكر أن الإسلام خرج من اليهودية والمسيحية (4).

(1) نفس المرجع (246).

(2) «مقدمات أولية» (36).

(3) نفس المرجع (154).

(4) نفس المرجع (313).

ويتحاشى ذكر أية علاقة لهذا الدين بقوى غيبية، أو بالله والوحي ونحو ذلك.

إنه حركةٌ سياسية ذات منزعٍ دينيٍّ، استوعبت الحركات الدينية المعاصرة لها والأفكار والمعتقدات السائدة في بيئتها، بل بتخطيطٍ وتدبيرٍ وإشرافٍ نصرانيٍّ كما سيأتي عن طيب تيزيني وآخرين .

يريد العلمانيون من هذا كله إثبات تاريخية الإسلام، وكونه نبع من الأرض لا نزل من السماء؛ أي: هو بشري المنشأ والمصدر، ابن بيئته الحجازية، نشأ فيها وتأثر بأوضاعها وبمحيطها، بل هي ولدته، ومن رحمها خرج. ونصل بعد كل هذا إلى متولي كبر هذه الفرية: إنه مفتي الماركسية الشيخ الأحمر خليل عبد الكريم، فقد ألف كتاباً خاصاً لبيان الاستنساخ الإسلامي للجاهلية وباقي الديانات، سماه: «الجدور التاريخية للشريعة الإسلامية». قال: «إن الإسلام ورث الكثير من عرب الجزيرة، واستعار العديد من الأنظمة التي كانت سائدة بينهم في شتى المجالات: الأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية (= الحقوقية) والسياسية واللسانية». وزاد: «فالكثير من القراء قد يدهش عندما يعرف أن الإسلام قد أخذ من الجاهلية كثيراً من الشؤون الدينية أو التعبدية»⁽¹⁾، وذكر منها: الحج والعمرة، وتعظيم الكعبة، وتقديس شهر رمضان، وحرمة الأشهر الحرام، وثلاثة حدود: السرقة والزنا وشرب الخمر، والقصاص والدية والقسامة والعاقلة⁽²⁾.

وزاد: «وتعظيم إبراهيم وإسماعيل والاجتماع العام يوم الجمعة»⁽³⁾. ثم قال: «هذه بعض الشعائر الدينية أو التعبدية التي استعارها الإسلام من القبائل

(1) «الجدور التاريخية للشريعة الإسلامية» (14).

(2) نفس المرجع.

(3) نفس المصدر (23).

العربية»⁽¹⁾.

وقال: ... يدل دلالة أكيدة على أن التقاليد العربية التي كانت سائدة في الفترة السابقة على البعثة المحمدية تركت آثارا واضحة لا على النصوص المقدسة فحسب، بل سلوكيات المسلمين من ذوي السابقة⁽²⁾.

وذكر أن الإسلام ورث كذلك من ديانة الحنيفية: النفور من عبادة الأصنام، وتحريم ما ذبح عليها، وتحريم شرب الخمر وحد شاربها، وتحريم الزنا، وحد مرتكبه، والاعتكاف في غار حراء، وقطع يد السارق، وتحريم أكل الميتة، والدم، ولحم الخنزير، والنهي عن وأد البنات، والصوم، والاختتان، والغسل من الجنابة، والإيمان بالبعث والنشور، والحساب، والإيمان بالله وحده والدعوة إلى عبادته (2-25-26) ومنها صلاة الخوف وصلاة الكسوف والخوف (194)، والعتق والولاء (194). وأما تقاليد العرب القديمة، فقال الشيخ الأحمر مفتي الماركسية: «يمكننا أن نؤكد ونحن على ثقة شديدة بأن الإسلام ورث من العرب الشيء الوفير، بل البالغ الوفرة في المناحي كافة التبعية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والحقوقية»... الخ⁽³⁾.

فأما الشعائر الاجتماعية فمنها الرقى والتعاويذ (29)، والعناية بالإبل والأنعام (32)، وتعدد الزوجات (34)، والتفرقة بين العرب والعجم (43) والتمييز بين العرب والأعراب (46)، والنظرة إلى الزراعة وأهلها (49) والجزية (50)، وأكل العشور؛ أي: الزكاة (53)، والاستجارة والجوار (56)، وحرمة

(1) نفس المصدر.

(2) نفس المصدر (39).

(3) نفس المرجع (16).

النسب (59) والاسترقاق (64) وأن الإسلام تأثر بتقاليد العرب وأنه ورث منهم هذا التقليد أو العرف (65)، وأما الشعائر الجزائية: فالعاقلة (69) والقسامة (72)، وأما الشعائر الحربية: خمس الغنائم (77) والسلب (79) والخمس (80)، وأما الشعائر السياسية: الخلافة (83)، ولهذا لم يعين النبي ﷺ خليفة؛ لأنه متبعٌ للتقاليد العربية القديمة، والشورى (94)، نسخها الإسلام ونقلها بنفس الصورة والملاح، وقال: هل بعد ذلك شكٌ في أن الشورى هي ميراثٌ من القبائل العربية السابقة على الإسلام (98). بل زاد وأكد أن الجاهلية المسودة للأنظمة الإسلامية⁽¹⁾، وما عليك إذا أردت أن تفهم عبارة في المبيضة (أي: الإسلام) إلا أن ترجع للمسودة⁽²⁾.

وكرر هذه التهم في كتابه الآخر «الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية»، فذكر أن الإسلام ورث مجموعةً من الطقوس والشعائر من الجاهلية، مثل الحج والعمرة، وتقيل الحجر الأسود، وصلاة الاستسقاء (185)، وبين أن صلاة الاستسقاء تعلمها النبي ﷺ من جده عبد المطلب لما أقامت قريش طقوسًا تشبه صلاة الاستسقاء، وهو غلامٌ (182-183).

وطبعًا لا يهم العلمانيين هذه القصة صحيحة أم لا؛ لأن المهم هو تأديتها للغرض، وإذا ما احتججتُ بأحاديث البخاري ومسلم والمجمع على صحتها قالوا: آحاد وربما شككوا فيها جملةً وتفصيلاً. وزاد كذلك أن صلاة الكسوف والخسوف طقوسٌ وشعائرٌ ورثها النبي من عصره، قال: «إذا راقبنا أثر كسوف

(1) نفس المرجع (14).

(2) نفس المرجع (15).

الشمس وخسوف القمر على محمدٍ صاحب الشريعة⁽¹⁾ وما يلزم به أو يعتريه خلالهما، وما كان يقوم به من طقوسٍ وشعائرٍ لانجلائهما، يتوثق لدينا أنه ابن مجتمعه الذي تربى فيه وعاش في تلافيفه أربعين عامًا قبل البعثة واثنى عشر بعدها» (186).

يريد أن يقول لنا: إن الإسلام ليس إلا نسخة معدلة من الجاهلية.

فلماذا كل هذا الضجيج والشغب أيها المسلمون؟ ها هو أبو جهل القرن العشرين التقدمي قد بين لنا أنه نسخة كربونية لأبي جهل القرن السابع.

ولا بأس أن نجيب هنا ولو باختصارٍ شديدٍ عن هذه الشبهة التافهة: كان دين إبراهيم عليه السلام الذي هو الإسلام نفسه عقيدةً وشرعةً مع اختلافاتٍ بين شرائع الأنبياء، لكنها متفقةٌ في أصول العقيدة والأخلاق الفاضلة وكثيرٌ من العبادات والفضائل، كانت موجودةً في الجزيرة العربية، وكانت تنتشر اليهودية والمسيحية فيها وفي أطرافها، والتي تشترك مع الإسلام في عدة أمورٍ.

تركت هذه الأديان آثارًا واضحةً على سكان الجزيرة، وبقي كثيرٌ من دين إبراهيم باقياً حتى بعثة النبي ﷺ، كالحج والعمرة وتعظيم الكعبة والأضحية والختان وغيرها كثيرٌ. ولهذا كان يقال لمن اتبع النبي ﷺ في بداية الدعوة: صابئٌ؛ أي: صباً وعاد لدين إبراهيم.

ودين إبراهيم وكافة الأنبياء هو الإسلام، كما قرر القرآن الكريم: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَتْ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ١٧﴾ [آل عمران]. وبالتالي فلما بعث الله نبيه محمداً ﷺ أرسله بتجديد الدين الذي كانت بعض بقاياها

موجودة في جزيرة العرب وغيرها كالشام واليمن. فطبيعي جداً أن يتفق الشرع الجديد مع الشرائع السابقة التي بقيت موجودة في المجتمعات. ومفتي الماركسية يعرف بعض هذا، لكنه يتجاهل، فقد نقل بنفسه (19) عن ابن الكلبي قوله في كتاب «الأصنام»: «كان العرب يعظمون الكعبة ويسировون على إرث أبيهم إسماعيل من تعظيم الكعبة والحج والاعتماد»؛ فالإسلام لم يرث من الأديان السابقة بل من الوثنيات القديمة أو غيرها شيئاً⁽¹⁾، ولم يخرج العروي عن السياج العلماني، فقد قرر أن النبي جاء العرب بما عهدوه وألفوه مثل الختان والتضحية وتقديس البيت والتبرك بزمرم، ولو أقدم على تجاهلها لكذبوه⁽²⁾.

فمحمد في نظر العلمانيين ليس صاحب رسالة يبلغها عن الله، وإنما هو زعيم سياسي يستثمر التناقضات المختلفة لتأسيس مشروعه العربي. وسيأتي معنا مزيد بسط لهذه المسألة في المبحث الخاص بموقف العلمانيين من النبوة، فقرة: «الإسلام ليس إلا نسخة معدلة من اليهودية والنصرانية، خطط لها مسيحيون وحنفاء».

الإسلام حزب هاشمي أسسه جد النبي عبد المطلب وإكماله محمد:

الإسلام في نظر العلمانيين ليس إلا وحدة سياسية عربية، تحت غطاء ديني، وهو مركب من الأديان السابقة، وقف خلفها مجموعة من المسيحيين، أو حسب

(1) تنبيه: نقل خليل عبد الكريم عن كفار قريش زعمهم بأن بعض الناس يمدون النبي ﷺ بالمعلومات ليصوغ منها آيات وسور. وأطال في بيان الخلاف فيمن هو، ثم ذكر أنه بسبب هذا نزلت: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَاتٍ الَّذِي يَلْحُدُونَ إِلَيْهِ أَعْجِبْنِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل: ١٧٢]. «الجذور التاريخية» (44).

وسكت ولم يُفند ولم يضعف ولم يُبد رأياً ما، مما يدل على أنه وراء الأكمة ما وراءها.

(2) «السنة والإصلاح» (101).

تعبير القمني: «الإسلام حزبٌ هاشميٌّ».

والحزب الهاشمي عنوان كتابٍ للقمني يبيِّن فيه أن هذا الحزب الواحدوي العربي أسسه عبد المطلب، وأكمّله النبي ﷺ. وسيأتي معنا الحديث عنه عند حديثنا عن الأنبياء في نظر العلمانيين.

وقال حسن حنفي: «وبين (أي: القمني) أن هناك محاولاتٍ عديدةً قبل الرسول ﷺ، ولكن الرسول ربما هو آخر صياغةٍ ناجحةٍ لتأسيس وحدة العرب بعد شعراء الصعاليك، وقصي بن كلاب الذي وضع له فصلاً خاصاً، ومثل كثير من المتنبئين ومن الذين خاطبوا السماء؛ لذلك فإنه في بعض النصوص التي يأتي بها نصُّ لعبد المطلب وهو يخاطب السماء، يسجعه ويشبه نصوص القرآن الكريم، ونجد بالفعل أن الخلاف بين ما أتى به الرسول وبين ما كان سابقاً عليه كان خلافاً في الدرجة وليس في النوع. وهذا فتحٌ وكشفٌ كبيرٌ⁽¹⁾.

ولم يكن - في نظر نصر أبي زيد - ظهور الإسلام إلا تجاوزاً مع واقعٍ عربيٍّ يبحث عن إيديولوجيا لتوحيد العرب⁽²⁾. والنبي محمد شخصيةٌ تجسدت فيها أحلام العرب⁽³⁾.

واعتبر طيب تيزيني أن شخصياتٍ كبرى نصرانيةً أثّرت فيه عن كُتُبٍ مثل ورقة بن نوفل⁽⁴⁾، وأكد على أن زواج النبي ﷺ بخديجة كان زواجاً سياسياً خُطَّط له على نحوٍ محكمٍ أكثر من عشرين سنة⁽⁵⁾.

(1) مداخلة لحنفي في آخر كتاب القمني «الأسطورة والتراث» (280).

(2) «مفهوم النص» (65).

(3) «مفهوم النص» (65).

(4) «مقدمات أولية» (292).

(5) نفس المرجع (300).

وبين أن بحيرى الراهب من الشخصيات التي أثرت في تكوين خديجة ومحمد⁽¹⁾.

ينشر الجابري سموماً بطرق بالغية في الغور، فلنقرأ مثلاً عند حديثه عن فرقة الأبيونية النصرانية المناهضة للتثليث: بعد هذا التحديد الذي كان لا بد منه خصوصاً وقد ذهب بعض الكتاب العرب المعاصرين إلى حد القول بأن هذه الفرقة هي التي حضرت لظهور محمد عليه السلام في صورة نبي بتخطيطٍ وتدبيرٍ من القس ورقة بن نوفل عم خديجة زوج الرسول، الشيء الذي يضعنا إزاء نظرية المؤامرة مرة أخرى!⁽²⁾

ثم تحدث عن عبد الله أريوس وفرقته الأريوسية، وهي فرقة نصرانية حسب زعمه مناهضةً لألوهية المسيح، ثم قال: «ونحن إذا كنا هنا نولي أهمية كبرى لهذا الرجل وفرقته؛ فلأننا نجد في السيرة النبوية ما يدل بالقطع على أن الرسول عليه السلام كان مهتماً باتباع هذه الفرقة كما سنرى لاحقاً⁽³⁾، وكل هذه أباطيل ومغالطات وتحميل للنصوص ما لا تحتمل.

ومن سمومه التي نفثها: أن تبشير بعض الرهبان بالنبي ﷺ والحديث عن العودة إلى دين إبراهيم ليست إلا دعاية سياسية ضد الإمبراطوريتين المتحاربتين، والتبشير بقرب سقوطهما موظفة الدين⁽⁴⁾.

ولفرط عشق العلمانيين للسلطة صاروا لا يرون في أي نشاط يقوم به غيرهم إلا أنه يندرج في الصراع عليها.

(1) نفس المرجع.

(2) «مدخل إلى القرآن الكريم» (32).

(3) «مدخل إلى القرآن الكريم» (35).

(4) نفس المرجع (38).

هكذا يرون النبي ﷺ، كما تقدم قريباً وسيأتي قريباً كذلك عن أركون ونصر أبي زيد، وسيأتي عنهم وعن غيرهم في الفصل الذي خصصته لطعنهم في النبي ﷺ والصحابة.

وزعم الجابري أن النجاشي كان على مذهب الأريوسية، وأن النبي ﷺ قد علم ذلك ولذلك أرسلهم إلى هناك⁽¹⁾.

وهكذا يتم نسج شبكة بتلفيقات من هنا وهناك، ثم يزعمون أن هذا هو البحث العلمي، بل ذهب أبعد من هذا فجعل أنه كان لأجداد النبي ﷺ علاقة بملوك الحبشة⁽²⁾، وأن النبي ﷺ كان أخواله من اليمن⁽³⁾، وأنه كانت هناك مراسلات بين النبي ﷺ والنجاشي⁽⁴⁾، وذكر قبل هذا حركة الحنفاء الذين يبحثون عن دين إبراهيم كزيد بن عمرو بن نفيل وغيره؛ ليخلص من كل هذا إلى أن الأمر ليس تبشيراً بالنبي محمد ﷺ، «بل إن المسألة كانت تتعلق في الواقع بوجود تيار ديني توحيدى قام في وجه نظرية التثليث التي رسمته المجامع الكنسية برعاية أعلى السلطات في الامبراطورية البيزنطية، تيارٌ توحيدى اكتسب طابع المعارضة الفكرية والسياسية، وبالتالي الدينية لدولة الاحتلال البيزنطي ومذهبها الديني، من طرف شعوب الضفة الجنوبية والشرقية للبحر الأبيض المتوسط»⁽⁵⁾.

هذا هو المصرح به، والمسكوت عنه في خطاب الجابري هو أن النبي ﷺ وما جاء به من قرآن وإسلام هو امتدادٌ لهذا التيار المعارض لا أقل ولا أكثر.

(1) نفس المرجع (52).

(2) نفس المرجع (52-53).

(3) نفس المرجع (55).

(4) نفس المرجع (55).

(5) نفس المرجع (62).

إنها معارضةٌ سياسيةٌ تتقمص الدين كغطاء، إنه التفسير الماركسي الطبقي الكامن في لاشعور الجابري، وقد كان يوماً ما من أبرز دعائه في المغرب. ونختم هذه التحليلات العلمانية التي تصب في نفس الاتجاه بقول نصر حامد أبي زيد وقول أركون.

أما نصر أبو زيد فقال: «إن العقائد الدينية ليست في الحقيقة سوى صياغة إيديولوجية للصراع الاجتماعي الذي يخوضه البشر على الأرض»⁽¹⁾.

فالنبي ﷺ خاض صراعات إيديولوجية مع خصومه فولدت هذه الصراعات عقائد دينية معينة. وواضح أن هذا الطرح يندرج في الإطار الماركسي كذلك. يقصد الماركسيون أن الطرح الديني بأن إلهاً بعث نبياً، وهذا النبي دعا قومه فعارضوه، من تفاهات القرون الوسطى، وأن الأمر لا يعدو دعوات سياسية إيديولوجية تتقمص الدين غطاء.

وأما أركون فقال: «كان الشيعة والسنة قد تنافسوا في صراعاتهم المتبادل على الإخراج المسرحي للتراث الذي خلفه محمد، وذلك من أجل تحديد وإيجاد سلطة مقبولة من قبل كل المسلمين، ثم ممارسة هذه السلطة. إن دراسة تركيباتهم الإيديولوجية وألاعيهم واعتبارها بمثابة إخراج سينمائي أو مسرحي، وليس نقلاً أميناً وصحيحاً للحقائق المؤسسة هو شيء أساسي جداً من أجل القيام بنقد فلسفي وبالتالي تاريخي لمفهوم السلطة في الإسلام»⁽²⁾.

إنها السلطة وليس هناك غير السلطة، وما التراث الإسلامي إلا ألعاب ومسرحية بإخراج سينمائي بامتياز!!

(1) مداخلته في آخر كتاب «الأسطورة والتراث» (290).

(2) «تاريخية الفكر العربي» (268).

ثم يبين أركان كيف أن ظهور النبي ﷺ وإنشاءه للدولة ليس إلا تجسيداً للصراع على السلطة بين عائلته (بنو هاشم) وعائلة بني سفيان، ثم تعقّد الصراع أكثر لظهور طرفٍ ثالثٍ هم الأنصار ولهم طموحاتهم السلطوية أيضاً حسب تعبير أركون⁽¹⁾.

والصراع بين السنة والشيعة حسب أركون ليس دينياً، وإنما صراعٌ على السلطة بين هذين العائلتين المتصارعتين: عائلة النبي وعائلة أبي سفيان؛ لتحسمه عائلة بني سفيان لصالحها (الدولة الأموية) لتعود عائلة النبي مرةً أخرى في عهد العباسيين⁽²⁾.



(1) «تاريخية الفكر العربي» (282).

(2) نفس المصدر (282-283).

العقائد الإسلامية

نبدأ أولاً بجملة من النصوص التي تكذب أو تسخر من العقائد الإسلامية المُجمَّع عليها، ثم نخص بالذكر مجموعة من العقائد القطعية الثابتة كوجود الله والملائكة ورسله واليوم الآخر وغير ذلك مما سيأتي إن شاء الله. قال محمد أركون: «ولا نريد أن نحمي بأي ثمن تلك القيم أو العقائد الموروثة عن الماضي كما يفعل بعض المحافظين الذين يحنون رجعيًا إلى الوراء، لا نريد أن نحمي من سلاح النقد تراثًا قدسَتْه الأزمنة المتطاولة، كما ولا نريد أن نحمي الهوية الدينية أو القومية ونضعها بمنأى عن كل تفحص نقدي»⁽¹⁾.

وأكد على ضرورة إعادة النظر في كل المُسَلَّمات والعقائد الدينية حول القرآن والوحي والتحريف وكون الله حكمًا في قضايا البشر⁽²⁾. القيم والعقائد والهوية الدينية تحت رحمة مطرقة محمد أركون.

في حين اعتبر صادق جلال العظيم في نقد الفكر الديني (50) أن المعتقدات الدينية كالإيمان بالقضاء والقدر والثواب والعقاب والإيمان بعدل الله فيها تناقضات عقلية صريحة لا يسعنا إلا رفضها.

(1) «قضايا في نقد العقل الديني».

(2) «الإسلام الأخلاق والسياسة» (185-188).

أما عبد المجيد الشرفي فيرى أن كثيرًا من عقائد المسلمين ما هي إلا أساطير فقط، لا أنها حقائق واقعية، قال: واعتبارًا للغاية الكامنة وراء حديث القرآن عن آدم وحواء وعن إبليس والجن والشياطين والملائكة وعن معجزات الأنبياء لا يضير المؤمن أن يرى في كل هذا الذي ينتمي إلى الذهنية الميثية رموزًا وأمثالًا، لا حقائق تاريخية⁽¹⁾. الذهنية الميثية؛ أي: الأسطورية.

فلم يوجد في الواقع آدم وحواء وإبليس والملائكة والأنبياء، إنما هي أساطيرٌ محكيةٌ ترمز إلى أشياء معينة، وهي لضرب المثل فقط.

وهكذا يُكذَّب القرآن والسنة والإجماع بأتفه الشبهات، ويبدو أن الشرفي خُدر إلى درجةٍ رهيبيةٍ، وفي مكانٍ آخر يحدثنا أن هذه العقائد الموروثة ليست معلومةً من الدين بالضرورة، لكنها أشياء ارتأتها الفئة الغالبة؛ فقد أكد على أنه لا يجب على المسلم التسليم بأن العقائد الموروثة المتعلقة بعدم خلق القرآن، والإيمان بالقدر خيره وشره، ورؤية الله، وعذاب القبر، ومنكر ونكير، وعصمة الصحابة وغيرها معلومةٌ من الدين بالضرورة، وإنما هي أشياء ارتأتها الفئة الغالبة تاريخيًا⁽²⁾.

وكذا اعتبر صادق العظم في نقد الفكر الديني (25) أن كلام القرآن عن خلق آدم وسجود الملائكة له وامتناع إبليس وطرده من الجنة أسطورةٌ تناقض تناقضًا صريحًا المعارف العلمية، واعتبر (26) الجن والملائكة وإبليس وغيرها مجرد كائناتٍ أسطورية خرافية لا أساس لها من الصحة، ولا مكان عنده للإيمان بآدم

(1) «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» (61).

(2) نفس المرجع (124).

وجواء والجحيم والنعيم، وأن موسى شق البحر الأحمر بعصاه (20).

واعتبر القمني الجن والعفاريت مجرد خرافات⁽¹⁾.

بينما صرح حسن حنفي في تجديده (61): أنه ليس للعقائد صدقٌ داخليٌّ في ذاتها، بل صدقها هو مدى أثرها في الحياة وتغيير للواقع.

وكل العقائد الإسلامية ومصطلحاتها يجب تجاوزها في دين «التراث والتجديد» فأكد أن ألفاظاً مثل: الله والجنة والنار والآخرة والحساب والعقاب والصراط والميزان والحوض كلها ألفاظٌ يجب تجاوزها، وزاد: فألفاظ الجن والملائكة والشياطين، بل والخلق والبعث والقيامة كلها ألفاظٌ تُجاوز الحس والمشاهدة، ولا يمكن استعمالها؛ لأنها لا تشير إلى واقع، ولا يقبلها كل الناس، ولا تؤدي دور الإيصال⁽²⁾.

وذكر قبل (119) أن ألفاظاً مثل الإيديولوجية والتقدم والحركة والتغير والتحرر والجماهير والعدالة ألفاظٌ معبرةٌ لها رصيدٌ عند الجماهير خلافاً للألفاظ الدينية، وسيتحول علم أصول الدين إلى علم الإنسان، فبدل الحديث عن الله والشياطين والملائكة، سنتحدث عن الإنسان⁽³⁾.

(1) «انتكاسته» (315).

(2) «التراث والتجديد» (121).

(3) نفس المرجع (122).

وقال: وبالتالي يمكن نقل عصرنا من مرحلة التمرکز حول الله، وهي المرحلة القديمة إلى مرحلة التمرکز حول الإنسان، وهي المرحلة الحالية⁽¹⁾، ويمكن في شريعة «التراث والتجديد» تبديل اسم الله بالإنسان الكامل مثلاً (124)، وقال: فكل ما وصفوه (أي علماء التوحيد) على أنه الله إن هو إنسانٌ مكبرٌ إلى أقصى حدوده. وماذا عن أسماء الله وصفاته؟

أجاب صاحب «التراث والتجديد» على الفور: فكل صفات الله مثل العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة كلها هي صفات الإنسان الكامل، وكل أسماء الله الحسنى تعني آمال الإنسان وغاياته التي يصبو إليها (124). ثم قال بكل خفةٍ وطيش: فالإنسان الكامل أكثر تعبيراً عن المضمون من لفظ الله (124).

فحسن حنفي يريد أنسنة كل ما هو إلهي، وهذا هو جوهر العلمانية. وعلى ضوء ما تقدم فالإيمان والإلحاد لا مكان لهما في دين «التراث والتجديد»، قال: إن مقولتي الإلحاد والإيمان مقولتان نظريتان لا تعبران عن شيء واقعي؛ لأن ما يظنه البعض على أنه إلحادٌ قد يكون جوهر الإيمان، وما يظنه البعض الآخر على أنه إيمانٌ قد يكون هو الإلحاد بعينه (61). وقال: فالإلحاد هو المعنى الأصلي للإيمان لا المعنى المضاد (62)، وقال: الإيمان هو الحفاظ على الموروث والإبقاء على الوضع الراهن والدفاع عن التقليد وحماية مصالح الطبقة... ويكون الإلحاد هو كشف القناع، وفضح النفاق، وتعرية الواقع، وعَوْدُ

(1) «التراث والتجديد» (122).

إلى المعنى الأصلي، ورفض للتواطىء، وقبول للشهادة (62).

وهكذا في أشياء كثيرة من هذا العبث والتلاعب الدال على المراهقة الفكرية، والموقف العدائي المتشنج من كل ما هو موروث.

لا يكتفي حسن حنفي بإحداث قطيعة معرفية ابستمولوجية مع مفاهيم العقيدة الإسلامية (الله، النبي، الجنة، النار، الثواب، العقاب...)، بل يتعدى ذلك إلى حذف هذه المصطلحات من التداول العلمي والشعبي واستبدالها بمفاهيم أخرى ذات همولة تقدمية ماركسية.

إذن نحن أمام طمس للتراث وتجديد للغنوصية، لقد جرت عادة العرب بحذف المضاف وإبقاء المضاف إليه مقامه، والعكس، لدلالة السياق أو الحال عليه. وهذا ما فعل صاحب «التراث والتجديد».

فهو يقصد بالتراث: طمس التراث والإجهاز عليه، ويقصد بالتجديد: تجديد الغنوصية.

من هنا - حسب إلياس قويسم - تحولت العقائد التي هي جوهر النص القرآني إلى مجرد تصورات ذهنية موجهة للسلوك، بعد أن كانت دليلاً على وجود إله مفارق رقيق...⁽¹⁾

فالعقل هو الذي يتصور وجود هذه العقائد، لا أنها موجودة في الواقع، وقال إلياس قويسم كذلك: اعتبار أن كل المفاهيم ذات البعد الماورائي ليست إلا

(1) «استبدال هوية النص القرآني»، نسخة رقمية.

محض خيالٍ تغذّت بها الذاكرة القروسطية ذات النزعة التقليدية⁽¹⁾.

الله سبحانه:

تقدم معنا دعوة حسن حنفي إلى تجاوز هذا المصطلح بمفهومه إلى مفهوم الإنسان الكامل.

وقد استند حسن حنفي إلى مجموعةٍ من الأسباب في دعوته لتغيير اللغة التقليدية إلى لغةٍ تقديميةٍ، منها: أنها لغةٌ إلهيةٌ تدور الألفاظ فيها حول الله⁽²⁾. وهذا يغضبه ويزعجه، ومنها أن لفظ «الله» يحثوي على تناقضٍ داخليٍّ في استعماله⁽³⁾. وهذا لا يمكن قبوله، ثم استمر في تحقير لفظ الجلالة والاستهزاء به، فالله حسب شريعة «التراث والتجديد» عند الجائع هو الرغيف، وعند المستعبد هو الحرية، وعند المظلوم هو العدل، وعند المحروم عاطفياً هو الحب، وعند المكبوت هو الإشباع...

فإذا كان الله هو أعز ما لدينا وأغلى ما لدينا فهو الأرض والتحرر والتنمية والعدل، وإذا كان الله هو ما يقيم أودنا وأساس وجودنا ويحفظنا فهو الخبز والرزق والقوت والإرادة والحرية، وإذا كان الله ما نلجأ إليه حين الضرر، وما نستعيز به من الشر فهو القوة والعتاد والاستعداد⁽⁴⁾.

(1) «تشتت النص القرآني»، نسخة رقمية.

(2) «التراث والتجديد» (112).

(3) نفس المرجع (112).

(4) نفس المرجع (113).

ولسان حال حسن حنفي يقول كما قال مشركو قريش: ﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص].

ومن أدلته كذلك قوله: «ولا يمكن إيصال أي معنى بلفظ «الله»؛ لأن اللفظ حوى كثرة من المعاني لدرجة أنه يدل على معاني متعارضة⁽¹⁾. وقال: فإذا كان لفظ «الله» يحتوي على تناقض داخلي في الإيصال، بالإضافة إلى تضارب معانيه⁽²⁾.

وكما أثار غضبه واشتمزازه لفظ «الله»، كذلك لفظ «دين» فزعم أن له معاني متناقضة⁽³⁾. ولفظ إيديولوجيا أولى منه؛ لأن الأول يشير إلى مقدس وما وراء الطبيعة، وهذا ما لا يحب حسن حنفي، بينما الثاني يشير إلى أفكار بشرية لا عقائد سماوية⁽⁴⁾. وهكذا لفظ «الإسلام» نفسه فلفظ «السلام» خير منه.

وفي الحقيقة فحسن حنفي عنده أزمة حقيقية تُجاه الإسلام، لا مجرد محاولة تجديد؛ فهو يكره كل ما يُمْتُ إلى الإسلام بصلة ولو كان مجرد ألفاظ، ويريد أن يقطع مع الماضي ولو كان لغةً معبرة.

ومشيئة الله وإرادته عند حسن حنفي ليست إلا نظام الطبيعة لا ما يظنه العامة⁽⁵⁾. وعنده كذلك لم يعد الإنسان الحديث في حاجة إلى الإيمان بقوةٍ علويةٍ تتحكم فيه وتحميه، فلا يحميه إلا الوعي الفردي وتجنيد الجماهير، والجماهير

(1) نفس المرجع (114).

(2) نفس المرجع (115).

(3) نفس المرجع (115).

(4) نفس المرجع (116).

(5) «مقدمته لرسالة اللاهوت والسياسة» (68).

هي الدرع الواقية لا قوى سماوية⁽¹⁾، واعتبر أن أكبر آفاتنا هو انتظار العطاء والمن من الله، وأننا لسنا في حاجةٍ إلى حمد الله على نعمه، بل نحن في حاجةٍ للتضجر والغضب⁽²⁾، وعوض بسم الله الرحمن الرحيم سيبدلها حسن حنفي إلى: بسم الأمة، وعوض الدفاع عن الله كما عند القدماء، سيدافع حسن حنفي عن الأرض⁽³⁾. وإذا كان القدماء يريدون ثوابًا في الجنة أو إنقاذًا من النار فهو يريد صلاح الأمة وتحرير أراضيها وإعادة توزيع ثرواتها⁽⁴⁾.

والحديث عن الله اغترابٌ لا ينبغي، وتعميةٌ تدل على نقصٍ، بل الواجب هو الحديث عن المجتمع والعالم⁽⁵⁾.

واعتبر أن إثبات إله موجودٍ قبل الأجسام مصادرةٌ على المطلوب. ولا معنى في نظره للسؤال عن النشأة والمصدر والأصل⁽⁶⁾، وتساءل: لماذا لا نعتبر الإنسان علة كل شيء؟ وأن يكون غيره أقدر منه على الفعل؟⁽⁷⁾.

ووصف حجج الفلاسفة حول إنكار حدوث العالم بكونها حججًا منطقيةً

(1) «من العقيدة إلى الثورة» (1/ 10-11).

(2) «من العقيدة إلى الثورة» (1/ 11).

(3) «من العقيدة إلى الثورة» (1/ 30).

(4) «من العقيدة إلى الثورة» (1/ 43).

(5) «من العقيدة إلى الثورة» (1/ 84).

(6) «من العقيدة إلى الثورة» (2/ 30).

(7) «من العقيدة إلى الثورة» (2/ 31).

وواضحة وقويةً يسهل اقتناع الإنسان بها⁽¹⁾. ودافع عن الدهريين الملاحدة، واعتبر أن تصور الفلاسفة والطبائعيين أقرب إلى التصور العلمي من تصور المتكلمين⁽²⁾. وهكذا ينتصر حسن حنفي للمنكرين لوجود الله تحت ستار التجديد.

واعتبر أن إثبات صُنع الله للكون وخلق له له مخاطر وآثارٌ سلبيةٌ عظيمةٌ على الحياة الاجتماعية والسياسية، إذ يتم تصوير العالم فيه في حالة ضياع وأن الله هو الماسك له⁽³⁾. وأننا لم نعد بحاجة إلى الدفاع عن عقيدة خلق الله للكون، وأن عقيدة قدم العالم لم تعد تشكل خطرًا على الأمة، بل الخطر الذي يهددها هو الاعتقاد بخلق العالم من عدم⁽⁴⁾. بل تؤدي عقيدة الخلق من عدم في نظره إلى تدمير العالم⁽⁵⁾.

والواجب والقديم والموجود بذاته ليس هو الله، بل الواجب هو الواجب الأخلاقي، والقديم هو العمق التاريخي للإنسان، والموجود بذاته هو الشعور بالاستقلال، ويكشف أي دليل على إثبات وجود الله على وعيٍ مزيف⁽⁶⁾.

وبراهين وجود الله ليست فقط افتراضاتٌ ذهنيةٌ، وتعبيرٌ إنشائيٌ لا حقائق علمية⁽⁷⁾.

(1) «من العقيدة إلى الثورة» (2/ 34).

(2) «من العقيدة إلى الثورة» (2/ 36-38).

(3) «من العقيدة إلى الثورة» (2/ 39).

(4) «من العقيدة إلى الثورة» (2/ 40).

(5) «من العقيدة إلى الثورة» (2/ 41).

(6) «من العقيدة إلى الثورة» (2/ 44).

(7) «من العقيدة إلى الثورة» (2/ 60).

وذكر أبو زيد في إطار إظهار إيجابيات مشروع حسن حنفي أن العقائد الإسلامية مجرد تصورات ذهنية، أكثر من كونها عقائد دالة على وجود مفارق، وأن الله ليس ذاتاً موجودة مفارقة للوعي الإنساني، بل هو مبدأ معرفي خالص⁽¹⁾.

فالله ليس إلا مجرد افتراض ذهني محض، ومبدأ معرفي خالص.

وتقدم عن عبد المجيد الشرفي وصادق جلال العظم أن الله مفهوم أسطوري فقط لا دليل على وجوده حقاً.

والله سبحانه في نظر إلياس قويسم تبعاً لنصر أبي زيد مجرد مجاز وأسطورة يتوهم الإنسان الخرافي وجوده. قال: بمعنى أيّ العالمين «عالم الإله» أو «عالم الإنسان- الهنا» يمثل الحقيقة والآخر يمثل المجاز... وقال: واعتبار العالم الفوقي الكامن في الوعي عالماً مجازياً... وقال: هذا يؤكد التصور الجديد القاضي بإقرار الوجود في الـ «هنا» لا في عالم آخر غير عالمنا هذا، فـ «أسطورة» العالم الفوقي وجب تجاوزها، (فحركة التشخصن... تخولنا من التفكير في تعالٍ، دون التجاء إلى عالم الغيبيات...⁽²⁾).

وحسب إلياس قويسم دائماً تهدف العلمانية إلى تحويل الإلهيات إلى إنسانيات، واللاهوت إلى أنثروبولوجيا، والانخراط في نسق تأويل العقائد على أساس أنها جهد من الإنسان لتجاوز اغترابه في هذا العالم فيخلق في شعوره كائناتاً من داخله لا آتياً من الخارج المتعالي، ويضفي عليه صفات الكمال التي يفتقر إليها، ومن ثمَّ يُحوّل الإله من ذاتٍ مشخصة لها وجود مفارق للوعي إلى مجرد حضور

(1) «نقد الخطاب الديني» (184).

(2) «استبدال هوية النص القرآني»، نسخة رقمية.

معرفيَّ يجسد جهد الإنسان للوصول إلى النموذج، أو المثال الذي يطمح إليه⁽¹⁾.
 فالله صنعُ بشريٍّ محضٌ يهدف به لتجاوز اغترابه في هذا العالم فيخلق في شعوره كائنًا من داخله لا آتيًا من الخارج المتعالي.

بمعنى كما يقول العلماني إلياس قويسم عن صديق دربه نصر أبي زيد «أن الأشياء المؤلهة ذات أصولٍ واقعيةٍ طبيعيةٍ، والناس بوجههم «يُغدقون» عليها صفة التعالي والقداسة»⁽²⁾.

فلا وجود لإله مفارق، وإنما الإنسان هو الذي يخلق الإله ويصبغ عليه رداء التعالي والتقديس. لا يمل أبو زيد من ترديد مقالات سيده ماركس في كون الأفكار والتصورات والاعتقادات مجرد انعكاسٍ للأوضاع الاقتصادية. فالحرمان والعجز والقهر والخوف هو الذي ولد عند الإنسان البدائي فكرة الله والتدين عمومًا، والذي تطور عبر الزمن من الخرافة إلى تعدد الآلهة إلى التوحيد.

وقال: وبهذا نصل إلى نتيجةٍ أخرى، وهي أن نصر حامد يريد الكشف عن زيف التعالي الذي أضيف إلى الظواهر المادية...⁽³⁾

وقال صادق جلال العظم في «نقد الفكر الديني» (19): «فهل من عجبٍ إذن أن نسمع نيتشه يعلن في القرن الماضي أن الله قد مات، وهل باستطاعتنا أن ننكر أن الإله الذي مات في أوروبا بدأ يحتضر في كل مكان».

فهل بعد هذا يقول لنا علمانيٌّ كعصيد ولكحل: إن العلمانيين مسلمون

(1) نفس المرجع.

(2) نفس المرجع.

(3) نفس المرجع.

يؤمنون بالله ولا يتعرضون للدين بشيء، وأنهم يُكُونُ له كل الاحترام والتقدير، وأنهم إنما ينتقدون التوظيف السياسي للدين؟

وزاد العظم قائلًا: «إن الاشتراكي الحقيقي لن يكون مسرورًا عندما يكتشف أن أهم مبدأ في عقيدته هو الإيمان بالله» (32).

وذكر أن وجود الله وعدمه بالنسبة له سيان (49). وأنه لا توجد أدلة وبيانات ترجح وجود الله من عدمه (53)، واعتبر أن الله ناقض نفسه بصورة مباشرة ومفضوحة عندما أمر إبليس بالسجود لآدم مع أمره بتوحيده (69).

وأكد أركون: «أننا لم نعد في حاجة إلى الله، وأصبح فرضية لا جدوى منها». قال في «نحو نقد العقل الإسلامي» (267): «ينبغي العلم بأنه فيما يخص الحادثة فإن الخيار لم يعد بين القبول بالدين أو رفضه، وإنما الله نفسه أصبح فرضية لا جدوى منها أو لا حاجة إليها».

وقال (267): «وبعد انتصار الحادثة فلم يعد هذا الشيء ضروريًا؛ لأننا وكما قلنا: أصبحنا قادرين على الاستغناء عن الله إذا شئنا من دون أن يجبرنا أحد على ذلك بالطبع؛ فالإنسان في عصر الحادثة أصبح يتحمل مسؤولية نفسه وقدره ومصيره بنفسه، أصبح مستقلًا بذاته عن القدرة الفوقية. وذلك بعد أن أحل مخيال التقدم بواسطة العلم محل مخيال النجاة الأبدية في الدار الآخرة بواسطة الدين».

ونعى أركون (269) على المسلمين كيف أنهم لا زالوا يعتقدون بوجود إله، أو ما سماه: المشروعية الإلهية أو الحاكمية التي تتحكم بالبشر على الأرض. وذكر أنهم يستندون إلى القرآن والسنة، ثم قال: «أما المؤرخ الحديث أو علماء الاجتماع والانثربولوجيا والألسنيات فإنهم يتحدثون عن الموضوع بطريقة أخرى، إنهم يعتقدون على العكس بوجود قطيعة ثقافية وروحانية وعقلية مع ذلك الخيار المقدم للإنسان في معاهدة الميثاق المعقود بين الله والإنسان.

ولهذا فالفاعل الحقيقي في الإسلام هو محمد وليس الله. قال في «الفكر الإسلامي» (105): «ذلك الفاعل المعقد الذي دعونه سابقاً بالبطل المغير أو بطل التغيير (أي الله بحسب المؤمنين، ومحمد بحسب المؤرخ النقدي)».

وذكر في «الفكر الإسلامي» (102) «أن مفهوم الله لا ينبجو من ضغط التاريخية وتأثيرها»، وزاد شارحاً: «أقصد أنه خاضعٌ للتحوّل والتغير بتغير العصور والأزمان» أي: لكل زمانٍ إلهه، وهذا يلتقي مع كلامه السابق عن أن إله العصر هو الأمل. فالإله الموصوف في الأديان تجاوزه الزمن.

ويستطيع الإنسان خلق كائناتٍ حيةٍ في أنبوب الاختبار، وبالتالي هُجر عندئذٍ الفضاء الساحر والخلاب الذي ولدت فيه الآيات القرآنية المتعلقة بقضية خلق الوجود، كما أكد أركون كذلك⁽¹⁾.

ولذلك سيكون من المضحك كما يقول أشرف عبد القادر أن نأخذ بنظرية خلق الكون التوراتية التي تبنتها آيات القرآن الكريم، بينما العلم يقدم لنا نظرية الانفجار الكبير الذي لم يَدُم سبعة أيام، كما تقول الأسطورة الترائية، نقلاً عن الأسطورة البابلية، بل دام أقل من ثانية⁽²⁾.

ثم سخر من كون آدم وحواء هما أصل البشرية، بل الصواب أن الحياة تكونت من بكتريا وحيدة الخلية⁽³⁾.

وكل هذا تكذيبٌ للقرآن والسنة ثم يزعمون أن العلمانية هي فقط عدم إقحام الدين في السياسة؟

(1) «الفكر الإسلامي» (120).

(2) «العلمانية مفاهيم ملتبسة» (10).

(3) نفس المرجع (10).

ثم نقول لهذا المكذب: إن نظرية الخلق لا تعارض نظرية الانفجار الكبير، فالخلق له أسبابٌ طبيعيةٌ، وقد يكون منها الانفجار الكبير، ألا ترى أن الطفل تلده أمه وفق أسباب بيولوجية معروفة، مع أن الله هو الذي خلقه؛ لأنه هو الذي هيا له أسباب الوجود.

ثم الانفجار الكبير وإن وقع في لحظة فتكوّن الكواكب وتخلقها مر بأزمةٍ أطول. ثم وبعد هذا كله، ما رأيك فيما يقوله علماء الإعجاز العلمي في القرآن والسنة: أن الانفجار الكبير أشار الله إليه في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٠]. فالسماوات بما فيها من كواكب ونجوم ومجرات كانت مجتمعة مع الأرض، ففتق الرتق؛ أي: انفصل كل جزء منها بمفرده. وهذا هو الانفجار الكبير، أم أن أسلوب السخرية والاستهزاء بالإعجاز العلمي هو الأسلوب الأمثل للتهرب من الجواب؟.

وليكن في علم جهلكم أن مؤتمرات هذا العلم يحضرها عددٌ من كبار العلماء الغربيين الذين تدينون لهم بالولاء.

أما طيب تيزيني فالله تطور هو الآخر من آلهة أخرى وله جذورٌ وثنية. لتتابع جهالات تيزيني التي حسبها تحليلات علمية، قال: «وجديرٌ بالتبصر أن الله إذ أخذ يحقق حضوراً كثيفاً متزايداً في مكة وغيرها من مناطق الجزيرة العربية، فإنه كان في الوقت نفسه يحصد ثمار تطور آلهة أخرى لصالحه... والهام أن نشير إلى أن الله حيث كان سائراً باتجاه الهيمنة، لم يُزل الآلهة الأخرى من طريقه بصيغة إقصائها كلاً وجزءاً من الساحة وإنما بمعنى تمثيلها وظيفياً»⁽¹⁾ أي: قام بأدوارها،

(1) مقدمات أولية (134).

كأنك تقرّاً مسلسلاً كارتونياً للأطفال، على كل حالٍ لتتابع تحليلات تيزني الماركسية: «ولقد استمدت الإلهات الإناث ألوهيتهن من أنهن كن بنات الله والشفيعات عنده، ولكنهن يبدأن بفقد تلك الصفة إطلاقاً بعد هيمنة الله، بمثابة الإله الذكري الأعظم. ولنلاحظ أن تصورات البنوة والأبوة والأمومة التي هيمنت طويلاً ضمن مراحل الاختلاط القرابي الجنسي في مجتمع يجعل من الخصب الزراعي والطبيعي عمومًا على ضحاياه خصبًا جنسيًا، تنحل لصالح تصورٍ واحدٍ، هو الألوهية الذكرية الأحادية، وإن لم يصف نهائيًا. وهذا ما سنلاحظه ضمناً في النص القرآني الذي يتحدث عن روح الله وكلمة الله. لقد كان على الآلهة الأثنوية أن تخلي - مع الآلهة الأخرى - الساحة أمام الله الأعظم، ولكن بعد عملية استبدال بنيويٍّ ووظيفيٍّ، تطرأ على هؤلاء جميعًا، فحفاظًا على التوحيد الإلهي الجديد نلاحظ أن قسماً كبيراً من الآلهة السابقة يتحول إلى ملائكة خاضعة لهيمنة الرب - السيد الجديد...»⁽¹⁾.

إلى أن قال: «وعلى هذا يمكن القول: إن الله الإسلامي اللاحق لم يفقد جذوره الوثنية المكية بصورة تامة»⁽²⁾.

وصور لنا محمد الشرفي الله والنبي والإسلام تصويرًا بأسلوب تهكمي فقال: «ولقد خضع الأصوليون لعمليات تمذهبٍ مارسها عليهم منظروهم ومرشدوهم، بحيث حُشيت أدمغتهم بتاريخ مشوه غاية التشويه، ومثالي موهل في المثالية، فالله في زعمهم قد خلق الإنسانية لأجل أن تطيعه، واختار النبي محمدًا، وهو رجلٌ كاملٌ ليلبغ أوامره إلى هذه الإنسانية، وقد تبعته قلة قليلة من المخلصين، وجميعهم

(1) «مقدمات أولية» (136-137).

(2) نفس المرجع (143).

خيرون كرماء متفانون، وقد حارب النبي جيشاً عرمرماً من الأشرار الكافرين الذين كانوا جميعاً متعاضمين كذايين مفسدين جشعين... ولكن تغلبت بعون الله قوى الخير رغم قتلها على قوى الشر رغم عددها وعتادها، وبهذه الصورة يتحول التاريخ الإسلامي إلى ملحمة مانوية⁽¹⁾.

ولا تدري ما الذي يثير شكوك السيد الوزير في حكومة الديكتاتور الطاغية شين العابدين بن علي.

وحسب عبد الله العروي فهناك علاقة وثيقة بين التوحيد الإسلامي وبين الاستبداد: فالله في نظره يجلس على عرشه يحيط به أعوانٌ ومَوَالٍ حسب ترتيبٍ محكمٍ ومراسيمٍ دقيقة⁽²⁾. فالله في نظره حاكمٌ مستبدٌ!!.

أما القمني فقد اعتبر في «انتكاسته» (158) أن القول بآله غيبيّ ميتافيزيقيّ تصوّرٌ وهميٌّ، وأنه لما جاء العلم الإنساني الحديث «خرج الرب وأنبيأؤه وكهنته من الموضوع، وحل العلماء⁽³⁾ محل الأرباب بعد أن أثبتوا بالآيات البينات الواضحات مساندتهم الحقيقية لبني الإنسان في مواجهة الطبيعة القاسية، التي ظلوا رهن نزواتها وكوارثها وجوائحها وأوبئتها طول الأزمنة الخوالي».

وخلق الله للكون ليس إلا أسطورةً في نظر دكتور الأساطير⁽⁴⁾.

قال مستهزئاً بخالقه: «دون تفسيرٍ واضحٍ لعدم تدخل الله لصالح أمته التقية، رغم تدخله من قبل في أمورٍ أهون مثل: دفاعه بالطير الأبايل عن مكة... ومع ذلك

(1) «الإسلام والحرية» (51).

(2) «السنة والإصلاح» (165-166).

(3) أي الغربيون.

(4) «الأسطورة والتراث» (155).

فإن الله لم يتدخل حتى تاريخه لحماية أولى القبلتين ومسرى النبي وثالث الحرمين، ولم يدافع عن عاصمة الرشيد أمام الأمريكان⁽¹⁾.

بهذه اللغة الاستهزائية يتهمكم على خالقه، ولكن ماذا نفعل مع من لا مبدأ له إلا افتراس القمامة.

وقريب منه خليل عبد الكريم، فقد قال آخذاً على الكتب الإسلامية: «...والاعتماد على الغيبات والماورائيات واللامحسوسات، وضرورة ربط كل ما يدور على الأرض إن على المستوى الفردي أو المجتمعي، وفي كل الشؤون بدون تفرقة، ربطها على بكرة أبيها بقوى غير منظورة وأنه لن ينصلح أي معوج إلا إذا كانت العلاقة مع هذه القوى الجبارة على أحسن ما يرام، ولتصبح القوى في ذروة الرضا!!»⁽²⁾. وعلامات التعجب منه، وزاد بعدها مباشرة: «فإذا سألت أحدهم وفيهم أكاديميون وأساتذة جامعات وحاملو إجازة الدكتوراه من أرقى جامعات أوروبا وأمريكا: ما بال أمم أخرى علاقتها مع هذه القوى⁽³⁾ بالغة السوء، بل وبعضها ينكر وجودها ويسخر ممن يؤمن بها، ومع ذلك فهي في القمة؟ رد عليك بثقة تغبطه عليها: هذه الأمم لا تدخل في حساب القوى ولا تعابها، فلذا تتركها تستوفي حظها الآن، ولكن فيما بعد ستوفيها ما تستحقه من جزاء!! مع أن المنطق يحتم أن تكون الأمة التي ترعاها القوى وتكألفها بعنايتها وتفضلها على غيرها من الأمم هي الأقوى والأرقى»⁽⁴⁾.

(1) «شكرا ابن لادن» (157).

(2) «الأسس الفكرية» (117).

(3) أي: الله.

(4) «الأسس الفكرية» (117-118).

وأما علي حرب فيرى أن الله يمارس امبرياليةً واستبدادًا بخلقه، فقال: «أما في اللاهوت فالعنصر الغالب هو خضوع الإنسان للأمر الإلهي لكائن أعلى يمارس امبرياليته واستبداده بخلقه»⁽¹⁾.

الملائكة:

الاعتقاد بوجود الملائكة والشياطين والجن والعفاريت وغيرها خرافات يجب التخلص منها، كما يرى صادق جلال العظم في «نقد الفكر الديني» (52). واستهزأ هاشم صالح بمنكر ونكير وملك الموت، ودعا إلى التخلص من هذه الكوابيس المربعة⁽²⁾.

وقال: «أكاد أقول بأن العالم الإسلامي كله مقبور الآن تحت ركام من التصورات القروسطية، والكوابيس العقائدية، وعذاب القبر، وأفكار الخوف والرعب التي تمنعه من التحرر والانطلاق، فمتى سنخرج من هذا القبر الجماعي لكي نرى النور لأول مرة ونتنفس الهواء الطلق، متى سنفهم الدين بطريقة أخرى مختلفة تمامًا أو حتى معاكسة؟»⁽³⁾، وسخر القمني من دعم الملائكة للمؤمنين⁽⁴⁾.

وزعم عبد المجيد الشرفي بأن ما ورد في القرآن عن آدم وحواء وإبليس والجن والشياطين والملائكة ومعجزات الأنبياء ليست إلا تماشيًا مع الذهنية الميثية الأسطورية، وأنها رموز وأمثال لا حقائق تاريخية⁽⁵⁾، أي: هي أشياء غير موجودة

(1) «نقد الحقيقة» (144).

(2) «الإسلام والانغلاق اللاهوتي» (22-23-24).

(3) نفس المرجع (24).

(4) «الأسطورة والتراث» (15).

(5) «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» (61).

في الواقع، وإنما تصورات ذهنية خرافية.

إبليس:

الشیطان في عرف العلمانيين شخصية أسطورية خرافية لا وجود لها؛ فهذا صادق جلال العظم اعتبر في كتابه «نقد الفكر الديني» أن إبليس كائن أسطوري غير موجود ولا حقيقي، وشخصية ميثولوجية أبدعتها ملكة الإنسان الخرافية (57-58). وقال: «كذلك عندما نقول: طرد الله إبليس من الجنة يجب ألا نظن بأن مثل هذه الحادثة وقعت في تاريخ هذا الكون؛ لأن مغزى هذا الكلام ومعناه يكمن في كونه رمزاً، لا في كونه وصفاً لأحداث وقعت بالفعل» (59).

لكن نبهنا إلى أن معالجتة لقصة إبليس إنما هو في إطار التفكير الميثولوجي الأسطوري لا أنه يؤمن بهذه الخرافة، كما يدرس الباحثون أساطير اليونان والسومريين والساميين وغيرهم (92). وكذا أن كلامه عن الله وإبليس والجن والملائكة والملا الأعلى لا يفهم منه أنه يؤمن بهذه الأشياء (59)، ولنستمع قليلاً لشيء من التهريج الفكري مع صادق جلال العظم، ولتتابع جهالات الرجل التي سطرها في كتابه المذكور: قال عن امتناع إبليس من طاعة أمر الله في السجود لآدم: نستنتج إذن أن موقف إبليس يمثل الإصرار المطلق على التوحيد في أصفى معانيه وأنقى تجلياته (61)، واعتبر أن احتجاج إبليس بقوله: أنا خير منه. تعني من نور وخلقه من طين، بأنه تبرير منطقي واضح (62)، واعتبر أن هذا ليس تكبراً ولكنه حقيقة أساسية في الفرق بين الأشياء ومراتبها (62).

وأن النار بطبيعتها وجوهرها أفضل من الصلصال، ثم استمر مهرجاً في تحليلاته الدقيقة فقال: «تنطوي مفاضلة إبليس بين جوهره وبين جوهر آدم على نظرة فلسفية معينة لنظام الكون وترتيب الطبائع وفقاً لدرجات الكمال التي تتصف

بها، لذلك كان إبليس على حق في جوابه؛ لأن الخالق جعل الأشياء على ما هي عليه من درجات الكمال والسمو» (62)، ودافع عن جده إبليس في عدم سجوده لآدم، وأنه محق في هذا (62 فما بعدها)، وقال: «إن إبليس اجتاز التجربة التي ابتلاه الله بها بنجاح تام» (75). وزاد: «وبما أن الله كافأ إبراهيم وأيوب على صبرهما ونجاحهما وتمسكهما بواجبهما المطلق نحوه، يجوز لنا أن نستنتج بأنه سيكون إبليس على نجاحه وتضحيته، ويعوض عليه ما تكبده من خسارة مفاجئة، وما عاناه من شقاء وبلاء وغربة» (77). هكذا بكل جرأة ووقاحة.

واعتبر أن إبليس أول بطل مأساوي في الكون، وأن آدم أول انتهازي في الكون (83). وجزم بأن نهاية حبيبه إبليس ستكون نهاية سعيدة ومرضية (84). ودعا إلى رد الاعتبار لإبليس، وتغيير نظرنا التقليدية له، والكف عن كيل السباب والشتائم له، بل ويجب أن نطلب منه الصفح ونوصي الناس به خيرًا، بعد أن اعتبرناه زورًا وهتائنًا مسؤولًا عن جميع القبائح والنقائص (85). ليخلص المهرج إلى النتيجة التي رسمها منذ البداية، وهي: إذا ثبتت براءة إبليس، فلا حاجة ولا فائدة من وجود جنّة ونار ولا دين، بل ولا إله كذلك، وبطلت العقائد الدينية جملةً وتفصيلاً (85-86-87).

ولقد أحسن العلماني تركي علي الربيعو في قوله عن قراءة العظم هذه لمأساة إبليس: «إنه يساهم في إنتاج دين جديد، لنقل: إنه دين الشيطان هذه المرة... أو بصورة أدق: فإنه يساهم في بعث اجتهادات إحدى الفرق الباطنية في الإسلام من عبدة الشيطان إلى الواجهة من جديد»⁽¹⁾.

أما القمني فيرى في كتابه «الأسطورة والتراث» أن إبليس أسطورة⁽³³⁾

(1) «أزمة الخطاب التقدمي» (55).

تحول مع مرور الزمن من إله للشر عند المصريين القدماء (33) والفرس (34) واليهود (37) ليتحول بفضل تطور العقل البشري من تعدد الآلهة إلى التوحيد في المسيحية إلى مخلوقٍ متمردٍ (39). وهكذا في الإسلام (40) تحول إلى مخلوقٍ يمتلك قدراتٍ خارقةً يقترب فيها من كونه إلهًا (43).

وقال: «وإذا كان إبليس في العقائد القديمة إلهًا للشر تحول مع التطور العقلي إلى ملاكٍ عاصٍ أو إلى جنِّي» (42).

إذن فإبليس أسطورةٌ اخترعها الإنسان تفسيرًا للخوف من الظواهر الطبيعية، تحولت وتطورت مع مرور الزمن، وليس كما يعتقد المسلمون السذج حقيقةً واقعية.

وأكد على هذا المعنى كذلك حسن حنفي في مداخلته آخر كتاب «الأسطورة والتراث»، حيث قال بعد أن تحدث عن أسطورة الشيطان في الثقافات والديانات القديمة إلى عهد الإسلام: أي: إن الأسطورة موجودة، ولكنها تشكل طبقًا للثقافة وطبقًا للظرف والعصر (287).

ونصّ القمني في «انتكاسته» (268): «أن إبليس لما امتنع من السجود إنما مارس حرّيته، تمسكًا منه بتوحيد الله وتنزيهه، بل هو موافقٌ لتركيب إبليس الخلقى»، وكذا أنكر عبد المجيد الشرفي وجوده، واعتبره أسطورةً غير حقيقية، كما تقدم⁽¹⁾، وكل هذا تكذيبٌ للقرآن والسنة وإجماع المسلمين.



(1) «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» (61).

اليوم الآخر:

لا تؤمن العلمانية إلا بالحياة الدنيا، واليوم الآخر أو الآخرة مجرد معتقدات دينية أسطورية، وهي تهدف إلى استبدال الخلاص الديني الأخروي بالخلاص الأرضي الوضعي، ويريد العلمانيون تحقيق جنتهم وفردوسهم في هذه الدنيا بدل الآخرة.

قال أركون في «القرآن من التفسير الموروث» (74): «في نظام الحداثة لا توجد إلا حياة واحدة هي التي نعيشها».

وفي كتاب «تاريخية الفكر العربي» (81) جعل قبول العقل المؤمن بوعود الحياة الأبدية في الآخرة قبولاً ساذجاً.

وكان شبلي شميل ينكر الخلق والمعاد. «آراء الدكتور شبلي شميل» (64-69).

وقال شاكر النابلسي عن العلمانية: «ولا تعير انتباهاً كثيراً للحياة الآخرة الغائبة والمجهولة، وتطلب من الناس ألا يشغلوا بالهم بها»⁽¹⁾.

وعند خليل عبد الكريم استبدلت العلمانية خلاص الآخرة بخلاص الأرض⁽²⁾.

وقال القمني في «رب الثورة أوزيريس» (10): «كما أن العالم الآخر عالمٌ غيبي لا دليل عليه سوى ما ورد عنه في بعض السطور في بعض الصحف المقدسة، دون بعضها في ديانات أخرى، فأصبح موضوعاً مختلفاً عليه وعلى ماهيته ومواصفاته، بل وعلى وجوده أصلاً بين الغيبيين أنفسهم، مما يجعله موضوع تصديق وتكذيبٍ ليستمر قلقاً بين الوجود والعدم».

(1) «العلمانية مفاهيم ملتبسة» (141).

(2) «التفكير في العلمانية» (74).

هكذا يقول من يزعم أنه مسلم، يكذب باليوم الآخر ويزعم أنه ورد في بعض السطور في بعض الصحف المقدسة دون بعضها، ثم هو مختلف فيه. هكذا يقول دكتور الأساطير.

وفي كتابه «الأسطورة والتراث» اعتبر أن الإنسان هو الذي اخترع فكرة اليوم الآخر، قال القمني: «وفي هذا الزمان البعيد (عهد السومريين) لم يكن الإنسان قد وصل بعد إلى اختراع فكرة عالم آخر، فيه بعث ثم ثواب أو عقاب، ترغيباً وترهيباً (57).

وعَدَّ من الأساطير في الإسلام التي انتقلت إليه من المصريين القدماء: فكرة البعث والحساب والجنة والنار والصراط والميزان وشهادة الجوارح على الميت⁽¹⁾.

وعند مراد وهبة نشأ الاعتقاد باليوم الآخر مع عبادة الشمس عند المصريين القدامى ونشأت فكرة الخلود مع الدين الرسمي أو دين الدولة⁽²⁾.

لهذا الاعتبار لما عرَّفت دائرة المعارف البريطانية (9/ 19) العلمانية تحت مادة (Secularism) قالت: «هي حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها، وذلك أنه كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبة شديدة في العزوف عن الدنيا والتأمل في الله واليوم الآخر، وفي مقاومة هذه الرغبة طفقت (Secularism) تعرض نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانية، حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد بالإنجازات الثقافية والبشرية، وبإمكانية تحقيق مطامعهم في هذه الدنيا القريبة، وظل هذا الاتجاه يتطور باستمرار خلال التاريخ الحديث كله، باعتبارها

(1) «السؤال الآخر» (317).

(2) «ملاك الحقيقة» (299).

حركة مضادة للدين ومضادة للمسيحية⁽¹⁾.

وأما حسن حنفي فيقول: «فقد لا يكون البعث واقعةً ماديةً تتحرك فيها الجبال وتموج فيها البحار وتخرج لها الأجساد، بل يكون البعث هو بعث الحزب وبعث الأمة وبعث الروح، فهو واقعةٌ شعوريةٌ تمثل لحظة اليقظة في الحياة لحظة الموت والسكون⁽²⁾؛ فالبعث في هذه الدنيا لا في دنيا أخرى مفارقة».

ولا خلود عند حسن حنفي إلا في الأرض، قال في فقرة الخلود في الأرض: «والحقيقة أن أمور المعاد كلها خطأ في تفسير النصوص وتحويلٌ للصور الفنية إلى وقائعٍ حادثةٍ، فأمور المعاد لا تشير إلى وقائعٍ ماديةٍ وحوادثٍ فعليةٍ وعوالمٍ موجودةٍ بالفعل في مكانٍ ما يعيشها الإنسان في زمانٍ ما، بل هي بواعثٌ سلوكيةٌ ودوافعٌ للفعل للتأثير على السلوك، والحث على الطاعة ترغيبًا تارةً وترهيبًا تارةً أخرى»⁽³⁾.

فلا وجود لعالمٍ آخر يحاسب الناس فيه وتوزن أعمالهم حسب حسن حنفي، بل هو انعكاسٌ لحالة العجز والظلم والقهر، فيتمنى العاجز والمظلوم والمقهور - أو يتصور - وجود يومٍ ينعم فيه ويُنتقم من ظالميه.

قال: «إن أمور المعاد في نهاية الأمر ما هي إلا تعبيرٌ عن عالمٍ بالتمني عندما يعجز الإنسان عن عيشه بالفعل في عالمٍ يحكمه القانون ويسوده العدل؛ لذلك تظهر باستمرارٍ في فترات الاضطهاد وفي لحظات العجز، وحين يسود الظلم ويعم القهر كتعويضٍ عن عالمٍ مثاليٍّ يأخذ فيه الإنسان حقه، ويرفع الظلم عنه، أمور المعاد في أحسن الأحوال تصويرٌ فنيٌّ يقوم به الخيال تعويضًا عن حرمانٍ في الخبز أو الحرية، في القوت أو الكرامة، في الرزق أو الحق، في عالمٍ يحكمه القانون

(1) نفس المصدر (43).

(2) «من العقيدة إلى الثورة» (4/ 508).

(3) «من العقيدة إلى الثورة» (4/ 599).

ويتحقق فيه العدل»⁽¹⁾.

وأمر المعاد عند حسن حنفي إنما تعبر على طريقته الخاصة وبالأسلوب الفني الذي يعتمد على الصور والخيال عن أمني الإنسان في عالم يسوده العدل والقانون... إنها تعبيرٌ عن مستقبل الإنسان في عالم أفضل⁽²⁾. ولا تعدو الجنة الموعودة عنده أن تكون عبارةً عن نعيم الدنيا، والنار ما يصيب الإنسان من شرٍّ فيها. قال: «فهنالك دُنيا واحدةٌ وآخرةٌ واحدةٌ هي نفسها الدنيا، فالجنة والنار هما النعيم والعذاب في هذه الدنيا وليس في عالمٍ آخر يُحشر فيه الإنسان بعد الموت، الدنيا هي الأرض، والعالم الآخر هو الأرض، الجنة ما يصيب الإنسان من خيرٍ في الدنيا، والنار ما يصيب الإنسان من شرٍّ فيها»⁽³⁾.

وزاد مؤكداً أن أمور المعاد هي الدراسات المستقبلية بلغة العصر والكشف عن نتائج المستقبل ابتداءً من حسابات الحاضر⁽⁴⁾.

أما صادق النيهوم فالعالم الآخر عنده عالمٌ مجهولٌ من ابتداع الكهنة⁽⁵⁾، وعند العروي: «فكرة الرب الديان الذي يحاسب خلقه ويجازي المحسن ويعاقب المسيء إنما عادت للواجهة تحت ضغط واقع إنشاء الدولة الجديدة في المدينة»⁽⁶⁾.

(1) «من العقيدة إلى الثورة» (4/ 600).

(2) «دراسات إسلامية» (104) نقلاً عن «قراءة النص الديني» لعمارة (71).

(3) «من العقيدة إلى الثورة» (4/ 601).

(4) «من العقيدة إلى الثورة» (4/ 605).

(5) «الإسلام في الأسر» (80).

(6) «السنة والإصلاح» (122-123).

ففقيدة اليوم الآخر ليست إلا فكرة تم استثمارها في إبانها لتحقيق أهداف سياسية.

وحسب عزيز العظمة فالحور العين من صنع أشخاص ذوي عقلية اغتصابية لا غير، قال: «إن أخبار الحور العين في الجنة إنما هي بنات أفكار وتصور مخيلة اغتصابية، تزيج عن صاحبها الرغبة لتضع مكانها الشهوة»⁽¹⁾.

الصراط ونعيم الجنة:

أنكر القمني الصراط واعتبره شأنًا فسيفسيائيًا مجهولاً⁽²⁾، واعتبر أن ذكر الحور والخمور في الجنة: الرشوة المقدمة في عالم الأبدية⁽³⁾.

وعَدَّ من الأساطير في الإسلام التي انتقلت إليه من المصريين القدماء: فكرة البعث والحساب والجنة والنار والصراط والميزان وشهادة الجوارح على الميت⁽⁴⁾.

أما نصر حامد أبو زيد الذي حكمت برده محكمة القاهرة، فكل الغيب عنده بما في ذلك اليوم الآخر تصورات أسطورية، وليست حقائق في نفس الأمر: فقد تعجب كيف أن المسلمين ما زالوا يؤمنون باللوح المحفوظ، والله بعرشه وكرسيه وجنوده الملائكة، وبالإيمان بالشياطين والجن والسجلات التي تدوّن فيها الأعمال. قال: «والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط... إلى آخر ذلك كله من

(1) «العنف والمقدس والجنس» (132) نقلًا عن عزيز العظمة: سمفونية الملذات، مجلة الناقد العدد (61) ص (20-30).

(2) «أهل الدين والديمقراطية» (104).

(3) «السؤال الآخر» (12).

(4) نفس المرجع (317).

تصوراتٍ أسطورية⁽¹⁾.

وتعجب من الإيمان بحرفية الدلالات التي وردت في النصوص الدينية عن الله كالعرش والكرسي والملائكة، وما ورد عن الآخرة كالصراط والحوض وعذاب القبر وناكر ونكير، وما ورد عن المسيح الدجال وغير ذلك من أشراط الساعة. في حين هي لا تعدو في نظره مجازاً وليس حقائق موجودة⁽²⁾.

وكل العقائد الإسلامية ومصطلحاتها يجب تجاوزها في نظر حسن حنفي، فأكد أن ألفاظاً مثل: الله والجنة والنار والآخرة والحساب والعقاب والصراط والميزان والحوض كلها ألفاظٌ يجب تجاوزها وزاد: «ألفاظ الجن والملائكة والشياطين، بل والخلق والبعث والقيامة كلها ألفاظٌ تُجاوز الحس والمشاهدة، ولا يمكن استعمالها؛ لأنها لا تشير إلى واقع، ولا يقبلها كل الناس، ولا تؤدي دور الإيصال»⁽³⁾.

الطعن في الانبياء:

أكد فالح مهدي في «البحث عن منقذ» (150-162) على أن الولادة لا يمكن أن تتم إلا من خلال اتحاد بويضة بحيوانٍ منويٍّ، وبالتالي فالمسيح ابن زناً ومريم زانية⁽⁴⁾.

وجعل تركي علي الربيعو أن مريم مارست البغاء المقدس⁽⁵⁾، وأن جبريل أو الله نفسه هو القائم بالعملية مستنداً إلى ورود ثلاث عباراتٍ في المصادر الإسلامية

(1) «النص والسلطة والحقيقة» (135).

(2) نفس المرجع (211).

(3) «التراث والتجديد» (121).

(4) «أزمة الخطاب التقدمي العربي» (74) و«العنف والمقدس والجنس» (178-179).

(5) «العنف والمقدس والجنس» (90-93- فما بعد 98-100).

تؤكد ذلك: وهي «النفخ» وهو الجماع، و«ولج» و«الفرج»⁽¹⁾. وهو يندرج حسب الربيعو في ممارسة الآلهة للجنس المقدس، وهو تراثٌ قديمٌ يجد أصداء له في كافة الحضارات القديمة، وهذا كفرٌ بالله العظيم بإجماع علماء الأمة.

وتزخر المصادر الإسلامية بألوانٍ من الجنس المقدس حسب الربيعو، منها قصة آدم وحواء، وقصة لوط، وقصة مريم، وقصة هابيل وقابيل، والحدود العينية في الجنة وغيرها، بل إن الجنس المقدس في الميثولوجيا الإسلامية هو صيغة العلاقة بين الخلود والألوهية⁽²⁾. وذكر هاشم صالح أن موسى قام بمجزرة حقيقية⁽³⁾، وهذا سبٌّ واتهامٌ لنبيٍّ كريم، واعتبر القمني أن الاعتقاد بوجود نبيٍّ اسمه إبراهيم أسطورةٌ خرافية؛ فقد نقل عن بعض الباحثين ساكتاً أنه اعتبر قصة إبراهيم بأكملها قصةً خرافيةً أسطوريةً؛ لأننا لم نعثر من الناحية التاريخية على ما يؤكد ذلك⁽⁴⁾.

وأنها أصل الأسطورة (براما) كانت واسعة الانتشار قبل ظهور العبريين، وعرفت في بلاد إيران والهند وما حولها، وأنها أصل عقيدة (براهما) الهندية⁽⁵⁾.

ثم نقل كلام «فلهم رودلف» وكلام «طه حسين» المشكك في وجود هذه الشخصية، وأن النبي محمداً إنما مال إليه وذكره ليتألف قلوب يهود المدينة مع القوة الإسلامية الطالعة.

يقول طه حسين: «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا أيضاً، لكن ورود هذين الاسمين في التوراة لا يكفي لإثبات وجودهما

(1) «العنف والمقدس والجنس» (97-98).

(2) «العنف والمقدس والجنس» (84).

(3) «الإسلام والانغلاق واللاهوتي» (350).

(4) «النبي إبراهيم والتاريخ المجهول» (16).

(5) نفس المرجع (17).

التاريخي، ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى⁽¹⁾؛ أي أن محمداً ﷺ اخترع هذه القصة أو بالأحرى نقلها من التوراة والإنجيل من باب الحيلة فقط، أو المناورة السياسية، ثم يسفر القمني عن وجهه ويعلمها مدوية تأسيساً كما قال على عدم وجود أية مصادر تاريخية تشير إلى إبراهيم سواء في مصر أو الرافدين، من ثمّ ستكون أية محاولات هي مجرد تخمينات وافتراضات، تنتهي بدعم أولئك أو هؤلاء، حقيقةً نحن مضطرون هنا إلى الاعتراف بعدم وجود الأدلة المباشرة⁽²⁾.

وذكر عبد الوهاب المؤدب العلماني التونسي وتابعه عشيقه هاشم صالح أن إبراهيم الخليل ليس شخصية تاريخية موجودة، وإنما حقيقةً ذهنيةً أسطورية⁽³⁾. ولا يفتأ القمني من الاستهزاء بعفاريت سليمان في كتبه⁽⁴⁾.

كما استهزأ من اعتقاد أن إبراهيم تحدى النمرود بتحويل مسار الشمس⁽⁵⁾، وكل هذا تكذيبٌ للقرآن الكريم.

وقال في صدد بيانه لقوله ﷺ: «أنا ابن الذبيحين»: «وإسماعيل جده (أي: جد النبي محمد ﷺ) البعيد الذي كاد يكون ضحيةً للإله (إيل)، والذي انتسب إليه إسماعيل باسمه: (سمع - إيل)!»⁽⁶⁾.

(1) نفس المرجع (17).

(2) نفس المرجع (17).

(3) «الإسلام والانغلاق اللاهوتي» (136) وانظر: «نحو نقد العقل الإسلامي» (326).

(4) منها: «السؤال الآخر» (52).

(5) «انتكاسة المسلمين» (291).

(6) «النبي إبراهيم والتاريخ المجهول» (80).

وذكر قبل أن جبريل وبقيّة الملائكة تنسب إليه: جبر - إيل، وهكذا. وذهب إلى أن آمين التي يختم بها المسلمون الصلوات أصلها آمين أو أمون، أشهر الآلهة المصريين القديمة. قال: «ولا تختتم الصلوات في أيّ ديانةٍ شرقيةٍ حتى اليوم دون التأمين عليها باسم الواحد الخفي (آمين)»⁽¹⁾؛ فالمسلمون في نظر سيد القمامة عندما يقولون: آمين فهم يشيرون وربما يحيون الإله المصري القديم «أمون»، وأما مكة فبيت الإله إيل، حسب حفريات أجراها سيد القمامة في أعماق أعماق القمامة. كيف ذلك؟ لتابع: (المقة) إله القمر عند اليمن، أصله: إل مقة؛ أي: رب مقة، وبعض اليمنيين يلقبون القاف كافاً، فيكون رب مكة؛ أي: رب البيت، أو بيت الرب⁽²⁾. فحقيقة مكة ماهي إلا معبدٌ لإله اسمه: إل. إذن: فالمقة الإله اليمني هي مكة البيت الإلهي الحجازي⁽³⁾، ونقل عن المسعودي أن البيت الإلهي الحجازي خُطط أصلاً لعبادة الكواكب السيارة⁽⁴⁾.

علماً أن الآيات القرآنية حسب القمني جاءت بتقديس واضح للكواكب الخمسة السيارة، في قولها: ﴿فَلَا أَقِيمُ بِالْحَسِّسِ (١٥) الْجَوَارِ الْكُنَّسِ (١٦)﴾ [التكوير]⁽⁵⁾. وهكذا تكتمل المسرحية، لكن كيف انتقل تقديس الإله إيل إلى مكة؟ يجيب القمامي بأن خزاعة قبيلةً يمنيةً، انتقلت إلى الحجاز حاملةً معها معتقداتها. بهذه السهولة؟ نعم بهذه السهولة.

وماذا عن آيات القرآن التي تحدثنا عن بناء إبراهيم وإسماعيل للبيت لعبادة الله وحده؟ دعنا من هذا. وما دخل الدين في الأبحاث التاريخية؟

(1) «النبى إبراهيم» (93).

(2) «النبى إبراهيم» (116) و«الأسطورة والتراث» (118-119).

(3) «الأسطورة والتراث» (123).

(4) «الأسطورة والتراث» (123).

(5) «الأسطورة والتراث» (73).

عقائد مختلفة

يجب قلب العقائد الدينية رأساً على عقب:

قال هاشم صالح: «مفهوم كافر وزنديق وهرطقة مفاهيم قروسطية ينبغي تفكيكها أو قلبها رأساً على عقب، بل ينبغي تفكيك لاهوت القرون الوسطى كلياً، وإلا يستحيل التعايش بين أناسٍ ينتمون إلى أديان ومذاهب مختلفة»⁽¹⁾، وهذا إلغاءً للدين كلياً وهدمٌ له.

الوحي ليس حقيقة بل مجاز فقط:

اعتبر أركون أن الوحي ونزوله مجازٌ فقط، وعده رمزاً فقط سماه: الرمزانية المتعالية⁽²⁾.

بل يرى أن الله وكُلُّ الوحي تركيبٌ مجازيٌّ فسيحٌ واسعٌ في القرآن⁽³⁾.

وأن هدف مشروعه التاريخي هو: زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الاستمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية إلى فضاءات التحليل والتأويل⁽⁴⁾.

وعند حسن حنفي لا يفهم من الوحي وجود إله أوحى بشيء ما، وإنما هو وسيلةٌ لتطوير الواقع.

قال: ليس المقصود من الوحي إثبات موجودٍ مطلقٍ غنيٍّ لا يحتاج إلى الغير،

(1) «الإسلام والانغلاق اللاهوتي» (231).

(2) «قضايا في نقد العقل الديني» (269).

(3) نفس المرجع (40).

(4) «القرآن من التفسير الموروث» (58).

بل المقصود منه تطوير الواقع في اللحظة التاريخية التي نمر بها والتي تحتاج إلى من يساعدها على التطور⁽¹⁾.

وحول حسن حنفي الوحي إلى الطبيعة والميتافيزيقي إلى الفيزيقي، وكل إنجاز بشري في مجال معرفة الطبيعة، والواقع إضافة للوحي واستمرار له، بل قال أبو زيد: «وفي هذا الفهم لا يكون الوحي مجرد واقعة حدثت في الماضي عدة مرات ثم توقفت، تاركاً شأن البشرية سدى، بل الوحي اسم يطلق على النشاط الذهني للإنسان في كل زمان ومكان»⁽²⁾.

هكذا يقول صديقه أبو زيد، وهذه عبارة حنفي في كتابه «من العقيدة إلى الثورة» (4/ 152 - 153): «الطبيعة هي الوحي، والوحي هو الطبيعة، وكل ما يميل الإنسان إليه بطبعه هو الوحي، وكل ما يتوجه به الوحي هو اتجاه في الطبيعة، الوحي والطبيعة شيء واحد، ولما كانت الطبيعة مستمرة فالوحي بهذا المعنى مستمر، والنبوة دائمة ولكننا أنبياء يوحى إلينا من الطبيعة، وصوت الطبيعة هو صوت الله».

ينكر حسن حنفي الوحي، ويحوّله إلى ما تجود به الطبيعة لنا، والطبيعة عنده تحل محل الله؛ فهي إله حسن حنفي الذي يعبد وبنعمه يسبح.

وكل العيب في نظر حسن حنفي في جعل الوحي مطلقاً خارج الزمان والمكان أو حرفاً في نصّ مدون⁽³⁾، يقصد جعله إلهياً، فالوحي أرضي لا سماوي.

وقال إلياس قويسم: «لذلك يغدو الوحي ظاهرة ثقافية خاضعة لقوانين الواقع

(1) «التراث والتجديد» (61).

(2) «نقد الخطاب الديني» (188).

(3) «هجوم الفكر والوطن» له (1/ 23) بواسطة «العلمانيون والقرآن» (660).

باعتبارها أصبحت متخارجةً منه لا مفارقة له». إن هذا التفسير لظاهرة الوحي هو تفسيرٌ ظهوراتي، بمعنى أنه يقف على أرضية الإمبيريقية، وهذا يفضي به إلى الالتحام بالمنهج الديالكتيكي الماركسي، فنصر حامد قد استثمر هذه المقولات لأجل تفسير ظاهرة كانت تعتبر في الفكر السلفي المحافظ ظاهرةً ميتافيزيقيةً، تفسيراً مادياً في حركتها وتحولاتها وتغيراتها وفي علاقاتها المتميزة⁽¹⁾.

والوحي في نظر أبي زيد شكلٌ من أشكال الكهانة والسحر التي كانت شائعة في عصر النبي.

يقول صديق دربه إلياس قويسم: «إن أولى المسوغات التي توصل بها نصر حامد لأجل إثبات واقعية الوحي وتاريخيته، هي الأوضاع والمؤثرات الفكرية والعقدية التي كانت سائدة في مكة قبل الإسلام، من هذه المؤثرات: شيوع ظاهرة الكهانة والإيمان بالجن. فهذا القول بوجود جدلية بين آلهة العرب وآلهة القرآن - لو استعملنا مصطلح خليل أحمد خليل - قد اتخذ شكل سيرورة في خطّ تصاعديّ، فليس التالي بنافٍ للسابق، بل على النقيض من ذلك، فهو يرى وجود ترابطٍ وجدليةٍ على مستوى المفاهيم، فلولا وجود تصورٍ سابقٍ في الذهنية العربية عن إمكانية الاتصال بين البشر والجن، لاستحال الإيمان بإمكانية وقوع الوحي، هكذا نعود إلى المقولة الرئيسية في فكر نصر حامد وهي أولوية الواقع، فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً - كما يصرح هو في كتبه - . هنا يكمن المعنى الحقيقي في منظومة نصر حامد حول الوحي، فهو يطالب بالتخلي عن أي افتراضٍ متعالٍ مسبقٍ، ومن ثمّ يدفع بتحليلاته نحو إيقاع تصورٍ مناقضٍ للساند حول النص

(1) «استبدال هوية النصّ القرآني»، نسخة رقمية.

القرآني؛ أي: القول بدنيويته بدل مفارقتها⁽¹⁾.

وقال: «وفي الوقت ذاته يريد إبانة هذا المنظور الدنيوي - الدهري الذي يصدر عنه مفهوم الوحي، ومن ثمَّ يححر النص القرآني من إهابه القديم «التعالي» قصد دفعه إلى الظهور في صفته الجديدة وهي النص الدنيوي-الواقعي»⁽²⁾.

الإسلام دين عربيّ، ومحمد لى يبعث للناس كافة:

كتب محمد أحمد خلف الله مقالاً في جريدة الأهرام يوم 16/09/1987 تحت عنوان «الإسلام هو البدائل الإلهية للمتغيرات العربية»، أنكر فيه عالمية الإسلام وجعله خاصاً بالعرب⁽³⁾.

وقال في ندوة العروبة والإسلام (علاقة جدلية) المنعقدة في بيروت سنة 1978: «إن الإسلام قد جرب أولاً في جزيرة العرب، وحين نجحت التجربة خرج به الذين جربوه إلى أممٍ أخرى غير العرب».

إذن: تجربةٌ نجحت، فلما نجحت صُدرت، وفات الجهول أن آيات عالمية الإسلام أغلبها نزلت في مكة، وهي: الأنبياء (107) والأنعام (90-19) وسبأ (28) والفرقان (1) ويوسف (104) وص (87) والتكوير (27) والقلم (52) وعاشرة في الأعراف (158) وهي مدنية⁽⁴⁾.

فالقول بعروبة الإسلام تكذيبٌ للقرآن ولله وللرسول ﷺ وللصحابة والتابعين وعلماء المسلمين على مر التاريخ. فخلفُ الله خالفَ الله.

(1) نفس المرجع.

(2) نفس المرجع.

(3) «المفترون» (171).

(4) نفس المرجع.

وقال في نفس الندوة (ص 242 كتاب الندوة): الله معبودٌ عربيٌّ، وأول بيت له بني بأرض العرب، من قبل أن يكون الإسلام..... وهكذا نستطيع أن نذهب إلى عروبة المرسل للرسالة، التي تعرف باسم الإسلام (!)»⁽¹⁾.

يقصد بالمرسل للرسالة: الله تعالى، فهو عربيٌّ كذلك، وهو لا يقصد طبعاً الإيمان بوجود إله، يتكلم العربية، لا، يقصد أن العرب هم الذين اخترعوا لهم إلهاً عربياً، وجعلوا له صفات معينة.

وقال في محاضرة في رابطة الأدباء بالكويت حول العروبة والإسلام: «إن الإسلام ليس إلا النظام الديني للأمة العربية أولاً، وقبل كل شيء». وقال: «إن العروبة هي الأصل وإن الإسلام هو الفرع» (ص 47).

وقال: «إن العروبة هي القاعدة والأساس، وإن الإسلام هو بعض أجزاء المقام على هذه القاعدة» (ص 66).

وخلف الله الذي خالف الله ليس هو هنا إلا بوقاً لحزب البعث القومي، الذي هو بدوره قمع لأفكار المستشرقين⁽²⁾.

وكذا اعتبر عبد المجيد الشرفي في «الرسالة والتاريخ» (89) أن النبي محمداً ﷺ رسول العرب.



(1) «المفترون» (181).

(2) «المفترون» (185) وراجع أسماء المستشرقين المشار إليهم فيه.

اعتقاد أن الإسلام هو الصحيح وباقي الأديان محرقة فكرة عنصرية:

هكذا قال أحمد عصيد، فقد اعتبر أن اعتبار دين الشخص مثلاً هو الصحيح، وباقي الأديان محرقة: فكرة عنصرية تغذي العنف والكرهية⁽¹⁾.

إذن: الكل صحيح، فعزير ابن الله صحيح، والله ثالث ثلاثة صحيح، وقل هو الله أحد... صحيح. جميع هذه المتناقضات في سلة واحدة، يسمى ما يشبه هذا عندنا في المغرب: (العصيدة).

فهذه (عصيدة) عصيد. وهو يعرف من يغذي العنصرية والطائفية في المغرب، ويقرب هذا المنزع في الدفاع عن اليهود والنصارى ما قال أركون: «لقد رموا (أي: المشركين) كلياً ونهائياً وبشكل عنيف في ساحة الشر والسلب والموت، دون أن يقدم النص القرآني أي تفسير أو تعليل لهذا الرفض والطرده»⁽²⁾.
ما هو يا ترى سر دفاعه عن هذا الصنف من البشر؟ وأما المسلمون عنده فدوغمائيون متطرفون.

وقال: «فقد جرى رميهم جميعاً وبكل قسوة في ساحة الشر والسلب والموت من دون تقديم أي تبرير لهذه الإدانة في السياق المباشر على الأقل»⁽³⁾، وذكر أن الخطاب القرآني يمارس دوره بصفته ديكتاتورية النهاية⁽⁴⁾.

(1) «العلمانية مفاهيم ملتبسة» (355).

(2) «الفكر الإسلامي» (96).

(3) «القرآن من التفسير الموروث» (64).

(4) نفس المرجع (64).

وقال: «فإن تلك الآية (أي: آية السيف) تشكل ذروة العنف الموظف في خدمة حقوق الله، والله ذاته يقدم نفسه هنا كحليفٍ أعظم للجماعة المختارة»⁽¹⁾. الشهيد يذهب للجنة والكافر للنار ليس حقيقياً، بل رمزٌ فقط. اعتبر هاشم صالح أن القول بأن الشهيد في المعركة يذهب إلى الجنة، وأن الكافر يذهب إلى النار، وأن الله يعين المسلمين في معركتهم ضد الكفار مجرد إضفاء ترميزٍ على المعركة والشهداء⁽²⁾.

ونظرة الإسلام إلى كون الأديان السابقة محرقةً وخاطئةً ليست عنصراً مرحباً به عند أركانٍ بسببٍ بسيطٍ أن المنهج النقدي التفكيكي الموضوعي التاريخي الغربي لم يقل كلمته في هذه المسألة، فهو دين أركانٍ الجديد⁽³⁾.



(1) نفس المرجع (56).

(2) «الإسلام والانغلاق واللاهوتي» (247).

(3) «نحو نقد العقل الإسلامي» (268).

القرآن الكريم

تدور أطروحة العلمانيين حول القرآن على ما يلي:

- 1- القرآن ليس إلهي المنشأ، بل هو بشري المصدر.
 - 2- كل الدلائل تدل على تاريخية القرآن؛ أي: كونه إفرازًا ثقافيًا لمرحلة معينة انتهت وانقضت.
 - 3- يقدم القرآن خطابًا أسطوريًا خرافيًا.
 - 4- المعلومات التاريخية القرآنية غير دقيقة ويجب مناقشتها على ضوء المعارف التاريخية الأخرى، وكثيرٌ منها وخصوصًا قصص الأنبياء ليست وقائع تاريخية حدثت، بل كلها مجازٌ وضرب أمثلة.
 - 5- وقع في القرآن زيادةٌ ونقصٌ من قبل جماعاتٍ لها مصالح معينة، بل هناك شكٌ في ثبوت القرآن.
- هذا فضلًا عن طعونٍ أخرى كثيرة وجهها العلمانيون العرب لكتاب الله تعالى، كما سنقف على ذلك مفصلاً بإذن الله.
- ونظرًا لخطورة المسألة ودقتها وجوهريتها فسأعتمد إلى تكثير الشواهد والنصوص العلمانية الدالة على كل هذه الأمور، وما على القارئ إلا أن يتحلى معنا بصبرٍ إن حدث تكرار ما؛ لأن قصدنا بذلك واضحٌ وظاهرٌ.



1 - بشرية القرآن:

أغلب العلمانيين العرب على أن القرآن بشري المصدر، تشكّل في الواقع وخرج من الواقع، وليس نصّاً مفارقاً نزل من السماء.

فالعلماني التونسي عبد الوهاب المؤدّب اعتبر أن كون القرآن يحتوي على الكلام الإلهي الذي لا يتغير ولا يتبدل أسطورةً سيتم تحطيمها⁽¹⁾، وأكد عبد الوهاب كذلك أنه ينبغي الخروج من القفص الدوغمائي الذي يجبره على الاعتقاد بأن القرآن هو من تأليف الله ذاته، ولم يتدخل البشر أو المسلمون الأوائل في عملية التأليف وتشكيل النص على الإطلاق⁽²⁾، وأكد على بشرية القرآن قائلاً: ونفهم كيف أن اليد البشرية تدخلت في فبركته وصنعه⁽³⁾. وهذا الكلام في غاية الصراحة والوضوح.

وقال هاشم صالح: «هذا في حين أن المسلمين يعتبرون القرآن كلام الله الحرفي الأزلي غير المخلوق. هذا هو التابو؛ أي: المحرم الأعظم الذي ينبغي كسره وتحطيمه»⁽⁴⁾.

وذكر أركون أن القراءة التاريخية للقرآن أو التفسير التاريخي لآياته يؤدي إلى التشكيك في كونه منزلاً من عند الله على النبي ﷺ⁽⁵⁾.

(1) «الإسلام والانغلاق اللاهوتي» (135).

(2) «الإسلام والانغلاق اللاهوتي» (134).

(3) «الإسلام والانغلاق اللاهوتي» (135).

(4) نفس المرجع (133).

(5) «نحو نقد العقل الإسلامي» (69).

ونقل هاشم صالح محتجاً عن «هانز كونغ» الذي نقل بدوره عن المسيحيين ومؤرخي الغرب العلمانيين وعلماء الأديان أن القرآن ليس كلام الله كما يعتقد المسلمون، وإنما كلام محمد⁽¹⁾.

ولا أظن أنه يوجد علمانيٌّ عربيٌّ على وجه الأرض يجراً على مخالفة أسياده الغربيين وعلماء الأديان في هذا. كيف وقد صرحوا هم أيضاً بما صرح به أولئك، واعتبر هاشم صالح أن القرآن قد شاخ وتراكمت عليه الشروحات وشروحات الشروحات، وأنه للخروج من هذه الأزمة لا بد من إجراء عملية جراحية خطيرة للتراث برمته، وطبعاً ومنه القرآن⁽²⁾، وأكد على ضرورة تطبيق المنهج التاريخي النقدي على القرآن كما طبق على التوراة والإنجيل وبان تهافتهما.

وزاد: «لقد ابتدأت الشكوك تظهر حول أطروحة الكتاب الهابط من السماء بقضه وقضيضه»⁽³⁾، وأكد أبو زيد على بشرية النصوص الدينية فقال: «وإذا كنا هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية، فإن هذا التبني لا يقوم على أساسٍ نفعيٍّ إيديولوجيٍّ يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر، بل يقوم على أساسٍ موضوعيٍّ يستند إلى حقائق التاريخ، وإلى حقائق النصوص ذاتها»⁽⁴⁾.

والنصوص الدينية عند أبي زيد هي القرآن والسنة، ثم استمر أبو زيد مؤكداً هذه الحقيقة رابطاً بين كونها بشريةً وكونها تاريخيةً، فقال: «وإذا كانت النصوص الدينية نصوصاً بشريةً بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، هي

(1) «الإسلام والانغلاق اللاهوتي» (74).

(2) «الإسلام والانغلاق اللاهوتي» (74).

(3) نفس المرجع (76).

(4) «نقد الخطاب الديني» (209).

فترة تشكّلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوصٌ تاريخيةٌ، بمعنى أن دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزءاً منه⁽¹⁾.

ولا تظن أن هذه التحليلات من رحم أبي زيد، لا طبعاً، فالفضل راجع لسيد دي سوسير الذي فرق بين اللغة والكلام، كما بيّن قبل هذا (204)، أما كيف ستم عملية القراءة هذه، فقد تفضل علينا أبو زيد بمثالٍ موضحٍ فذكر أن القرآن تحدث عن الله بوصفه ملكاً له عرشٌ، وكرسيٌّ وجنود، وتحدث عن القلم واللوح، وتحدث الحديث النبوي عن القلم والروح والكرسي والعرش، وكلها تساهم إذا فهمت فهماً حرفياً في تشكيل صورة أسطورية عن الله وعالم الملكوت⁽²⁾.

إذن: فما الحل يا أبا زيد، وخصوصاً وأن معك ترسانة سوسيرية ضخمة؟.

الحل كما يلي: ذكر أن المعاصرين لهذه النصوص؛ أي: الصحابة كانوا يفهمون هذه النصوص فهماً حرفياً كما يقول أبو زيد، ثم يزيد قائلاً: «ولعل الصور التي تطرحها النصوص كانت تنطلق من التصورات الثقافية للجماعة في تلك المرحلة»⁽³⁾.

ثم يردف مستكراً التشبث بهذه المفاهيم الأسطورية لله: لكن من غير الطبيعي أن يصر الخطاب الديني في بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول، رغم تجاوز الواقع والثقافة في حركتها لتلك التصورات ذات الطابع الأسطوري⁽⁴⁾.

(1) نفس المرجع (209).

(2) «نقد الخطاب الديني» (210).

(3) نفس المرجع (210).

(4) نفس المرجع (211).

إذن: هذا الفهم القديم: «ملك له عرش وكرسي وجنود» أصبح في عصر أبي زيد يعتبر أسطوريًا لا يتناسب مع فهمنا المعاصر وعلوم العصر.

والفهم الذي فهمه الصحابة كان انعكاسًا لتصورات ثقافية تاريخية معينة كما وضح بعد ذلك (211).

ثم يضيف: «والتمسك بالدلالة الحرفية للصورة - التي تجاوزتها الثقافة وانتفت من الواقع - يعد بمثابة نفي للتطور وثبت صورة الواقع الذي تجاوزه التاريخ، وعلى النقيض من الموقف التثبتي يكون التأويل المجازي نفيًا للصورة الأسطورية، وتأسيسًا لمفاهيم عقلية تحقيقًا لواقع إنساني أفضل»⁽¹⁾.

ومن هذا المنطلق أخذ أبو زيد على الأشاعرة تمسكهم بصورة الملك المتسلط الذي يعذب ولا يبالي، والذي ﴿لَا يَسْتَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (٢٢) [الأنبياء]. هذه عبارة أبي زيد⁽²⁾.

وفي كتابه «النص والسلطة والحقيقة» (103) ذكر أبو زيد أن النص القرآني نص مجزأ؛ أي: نص تكون في فترة زمنية تربو على العشرين عامًا، وذكر أن النص القرآني يمثل انحيازًا لنصوص الصعاليك حيث تمثل المرأة الزوجة مخاطبًا في بعض نماذجه. (103).

ما دام القرآن خاطب المرأة الزوجة، إذن فقد انحاز لنصوص صعاليك الجاهلية الشعراء!!! ولا شك أن هذا التحليل هو أشبه بأسلوب الصعاليك في زماننا منه بدكتور متخصص.

(1) نفس المرجع (211).

(2) نفس المرجع.

على كل حال لتتابع لفهم ماذا يريد أن يقول لنا أبو زيد:

قال: «هذه التعدية النصية في بنية النص القرآني تعد في جانبٍ منها نتيجةً للسياق الثقافي المنتج للنص» (105).

كما لاحظ أبو زيد أن القرآن يتشابه مع نصوص الثقافة السائدة آنذاك التي أنتجت النص، ولم يَرَّ وجهًا للمغايرة بينهما إلا من جهتين فقط: من حيث الحجم، أو من حيث المدى الزمني الذي استغرقه النص في تشكله النهائي (105).

وفي كتابه «مفهوم النص» تكلم بلغةٍ أوضح، حيث قال (24): «إن النص في حقيقته وجوهره منتجٌ ثقافيٌّ، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا».

وقال (25): «وحين نقول: تشكلت فإننا نقصد وجودها المتعين في الواقع والثقافة بقطع النظر عن أي وجودٍ سابقٍ لهما في العلم الإلهي، أو في اللوح المحفوظ» انتهى.

وهذا علمانيٌّ معجبٌ بنصر أبي زيد اسمه إلياس قويسم يقرر بكلام لا لبس فيه أن هدف أبي زيد هو أنسنة النص القرآني، وأنه نصٌ دنيويٌّ وليس ظاهرةً غيبيةً مفارقةً؛ أي: بيان بشرِيَّتِهِ، يقول: «بهذا نقول: إن نصر حامد قد اتجه صوب أنسنة النص القرآني من خلال الفصل في مجال البداية، بحيث يغدو نمط التعامل معه على أساس أنه نصٌ لغويٌّ أو منتجٌ ثقافيٌّ تمامًا كما فهمه أدونيس»⁽¹⁾.

وقال: «من ثمَّ يغدو النص القرآني نصًّا دنيويًّا وليس ظاهرةً غيبيةً مفارقةً أو خارقةً، بل بصفته ظاهرة مشروطة محايثة، بمعنى جعله ممارسةً خطابيةً هي في المنتهى فعاليةً بشريةً تاريخيةً دنيويةً دهريةً تحمل شروط إمكانها الثقافية

(1) «استبدال هوية النص القرآني»، نسخة رقمية.

والاجتماعية والمعرفية، بهذا الاستبدال يتسنى نقل النص من حقل التوجيه الإيديولوجي إلى حقل الوعي العلمي به، بعد أن تبددت كل مفاهيم التعالي التي تشوش على هذا الوعي⁽¹⁾.

وقال: وهذا المبدأ لو طبقناه على الإلهي لتحول إلى إنساني، ولما عاد هناك إله، هذا ما يريده نصر حامد بالضبط، نظراً؛ لأنه مركّز المنظومة السلفية، وهو يريد نسخها وإغفالها، وذلك من خلال تحويل الإلهي إلى إنساني، وجعل الأحكام والعقائد الإلهية تعبر عن تصورات ذهنية تسير الإنسان وتوجه السلوك أكثر من كونها تعبر عن وجود مفارق⁽²⁾.

هذا، وقد عرف تاريخ الإسلام أصنافاً من الزنادقة أغلبهم من دعاة المانوية والمذاهب الفارسية القديمة، ومع هذا لم يشكك زنديق في نص القرآن، ولم يزعم ملحد ولا مرتد بوجود أخطاء في آياته الكريمة⁽³⁾.

مع محمد أركون:

يظهر من خلال تتبع كتب أركون أن الرجل يرى أن القرآن صنفه محمد ﷺ ولا علاقة له بالسماء، بل الله نفسه خرافة وأسطورة في نظر أركون.

يسوق أركون كل هذا مرة بالتصريح ومرة بالتلويح. ولنبدأ بهذا النص الواضح: قال: «ودون أن نعتبر القرآن كلاماً آتياً من فوق، وإنما فقط كحدث واقعي تماماً كوقائع الفيزياء والبيولوجيا التي يتكلم عنها العلماء، إن القرآن يتجلى

(1) نفس المرجع.

(2) «رؤية معاصرة لعلوم القرآن»، نسخة رقمية.

(3) «سقوط الغلو العلماني» (29-30).

لنا كخطابٍ خاصٍّ له ماديتُه وبنيتُه»⁽¹⁾.

من عادة أركون أن يتحدث عن القرآن بمفرداتٍ خاصةٍ لها أبعادها وأهدافها، فيقول: الحدث القرآني⁽²⁾، والظاهرة القرآنية⁽³⁾.

لا حديث عنده عن الله ووحى وإنزال قرآن، فهذه مفاهيم قروسطية⁽⁴⁾، الأمر لا يعدو أن يكون حدثًا وظاهرةً.

ويبين ما يعني بالظاهرة القرآنية بقوله: «ظهور القرآن كحدثٍ في لحظةٍ محددةٍ تمامًا من لحظات التاريخ»⁽⁵⁾. وقال: أي: القرآن كحدث يحصل لأول مرة⁽⁶⁾، ويعبر أحيانًا ب: لحظة ظهور القرآن⁽⁷⁾.

ويبين صديق أركون ومترجمه بإشرافه قَصْدَ أركون فقال: «يستخدم أركون مصطلح الظاهرة القرآنية أو الحدث القرآني، وليس القرآن للدلالة على تاريخية هذا الحدث، المقصود أنه حدثٌ لغويٌّ وثقافيٌّ دينيٌّ يستخدم مرجعياتٍ تعود إلى القرن السابع الميلادي في الجزيرة العربية... والحدث القرآني هو انبجاسٌ لغويٌّ رائعٌ وأخاذٌ ومفتوحٌ على العديد من المعاني والدلالات؛ لأنه يستخدم لغةً رمزيةً مجازيةً في معظم الأحيان»⁽⁸⁾.

(1) «تاريخية الفكر العربي» (284).

(2) «نحو نقد العقل الإسلامي» (257-270).

(3) «تاريخية الفكر العربي» (284).

(4) نسبة للقرون الوسطى.

(5) «قضايا في نقد العقل الديني» (87).

(6) «قضايا في نقد العقل الديني» (186).

(7) «نحو نقد العقل الإسلامي» (270-317).

(8) «قضايا في نقد العقل الديني» (29).

وأحياناً يعبر أركون بَلْفِظَتْ فيه الآيات⁽¹⁾.

وقال: «فإنني أفضل التحدث عن الدين المنبثق الصاعد في لحظة الخطاب القرآني الذي كان في طور التلفظ والتشكل والبلورة»⁽²⁾.

لا وحي ولا هم يحزنون، كما يقال: تلفظ وتشكل وتبلور، ولهذا عبر مرة بـ: ما يدعى بالوحي⁽³⁾.

وتحدث في مكان آخر عن التجسد اللغوي⁽⁴⁾.

وأحياناً عبر بانبثاق القرآن⁽⁵⁾.

وقال: «فهذا الخطاب الشفهي أولاً تلفظ به مُتَكَلِّمٌ ما بلغة ما هي هنا اللغة العربية، في بيئة ما هي الجزيرة العربية، ثم استقبله لأول مرة في التاريخ جمهور ما هو الجمهور العربي القرشي في مكة»⁽⁶⁾.

وللقرآن عند أركون مراحل:

1 - تلفظ النبي ﷺ به.

ولا حديث عنده عن وحي، أو إبلاغ جبريل، فكل هذه من خرافات القرون الوسطى يستحيل على الناقد التاريخي الحديث عنها.

ويزعم أن الكيفية التي تلفظ بها النبي ﷺ مجهولة له. قال: «ونحن لا يمكن

(1) «تاريخية الفكر العربي» (86).

(2) «نحو نقد العقل الإسلامي» (276).

(3) «العلمنة والدين» (28).

(4) نفس المرجع (271).

(5) «الفكر الإسلامي» (167).

(6) «قضايا في نقد العقل الديني» (186-187).

أن نتوصل إلى معرفة هذه الحالة الأولية والطازجة للخطاب مهما حاولنا، فقد انتهت بوفاة أصحابها، لقد ضاعت إلى الأبد»⁽¹⁾.

2- انتقاله من المرحلة الشفاهية إلى المرحلة المكتوبة، وحصل أثناء الانتقال حسب أركون تلاعباتٌ وحذفٌ في النص.

وهذه عبارته: «إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة (أي: إلى مرحلة المصحف)، لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات⁽²⁾ اللغوية التي تحصل دائماً في مثل هذه الحالات. فليس كل الخطاب الشفهي يُدَوَّن، وإنما هناك أشياء تُفقد أثناء الطريق. نقول ذلك ونحن نعلم أن بعض المخطوطات قد أُلُفِت كمصحف ابن مسعود مثلاً؛ وذلك لأن عملية الجمع تمت في ظروفٍ حاميةٍ من الصراع السياسي على السلطة والمشروعية، وهذا ما أثبتته النقد الفيلولوجي الاستشراقي، وهنا تكمن ميزته الأساسية. فليس هدفي أن أنكر ميزات الاستشراق الجاد والخدمات العلمية التي قدمها للتراث الإسلامي»⁽³⁾.

جعل المفلسُ الطعنَ في القرآن والتشكيك فيه من مميزات الاستشراق الجاد، بل من الخدمات العلمية التي قدمها للتراث الإسلامي.

وقال: «إن عملية الانتقال من مرحلة النص الشفهي إلى مرحلة النص المكتوب تصحب حتماً بضاياع جزءٍ من المعنى»⁽⁴⁾.

(1) نفس المرجع (187). «ونحو نقد العقل الإسلامي» (259).

(2) تحدث عن هذه التلاعبات في «تاريخية الفكر العربي» (85).

(3) «قضايا في نقد العقل الديني» (188).

(4) «العلمنة والدين» (28).

وقال: «وفي أثناء عملية الانتقال من التراث الشفهي إلى التراث الكتابي تضعيع أشياء، أو تحور أشياء، أو تضاف بعض الأشياء»⁽¹⁾.

وقال: «إنه لمن الصعب تاريخياً إن لم يكن من المستحيل التأكيد على القول بأن كل ناقل قد سمع بالفعل ورأى الشيء الذي نقله على الرغم من هذه الحقيقة فالنظرية التيولوجية المزعومة قد فرضت بالقوة فكرة إن كل الصحابة معصومون في شهاداتهم ورواياتهم»⁽²⁾.

وقال: «وهذا انتقالٌ معقدٌ وذو أهمية قصوى بالنسبة لفهم موضوعنا، فهو يشكل تلك اللحظة الحاسمة التي تشكل فيها مصحف ما وأُعلن بأنه المصحف الوحيد الصحيح الذي ينبغي أن يرجع إليه منذ الآن فصاعداً كل المسلمين»⁽³⁾.

وكل هذه نصوص واضحة في وقوع التحريف والتزوير في القرآن حسب أركون، لا تحتاج إلى أدنى تعليق.

فالقرآن حسب كاتبنا كتابٌ ثقافيٌّ وعاديٌّ وليس متعالياً وإلهياً، تلفظ به النبي؛ أي: قاله ونقل عنه، ولا شك أنه في هذا ليس سوى صدى للمشركين الأوائل، كما قال تعالى عنهم: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الأنفال].

﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلًّا

يَايُوا لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُكَ مُّجِدُّوُنَا يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الأنعام]. ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا

(1) «قضايا في نقد العقل الديني» (232).

(2) «الفكر الإسلامي» (174).

(3) «العلمنة» (74).

﴿الفرقان﴾. ﴿إِذَا تَنَلَّيَ عَلَيْهِ أَيْنُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ ﴿١٥﴾ ﴿القلم﴾.

وقال أركون: «لأني أهدف إلى هدم النصوص الثانوية (أي: السنة) والتفاسير والشروحات اللامتناهية التي تحول النصوص الأولى (أي: القرآن) إلى سجن للعقل البشري. هذه النصوص التي قرر الفاعلون الاجتماعيون أن قَدَمَهَا التاريخي سبيلٌ إلى اعتبارها لحظة تدشين نظام جديد للإنتاج وبسط النفوذ، وفرض حقيقة دون أخرى، وإدارة واحدة للقانون والمشروعات»⁽¹⁾.

فالفاعلون الاجتماعيون أي: النبي ﷺ وصحابته حولوا القرآن إلى سجن للعقل البشري من أجل بسط النفوذ والسيطرة.

رغم أن أركون يغلف مشروعه النقدي للقرآن بستار القراءة السيميائية الألسنية وغيرها إلا أنه رسم هدفًا مسبقًا مبيّنًا لمشروعه، يبرز هذا الهدف في تأسفه لعدم وجود وثائق علمية تثبت مشروعه التشكيكي، لنقرأ النص معًا: «وإنما أيضًا محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود كوثائق البحر الميت التي اكتشفت مؤخرًا. يفيدنا في ذلك أيضًا سبر المكتبات الخاصة عند دروز سوريا أو إسماعيلية الهند أو زيدية اليمن أو علوية المغرب، يوجد هناك في تلك المكتبات القصية وثائق نائمة متمنعة، مقفل عليها بالرتاج، الشيء الوحيد الذي يعزينا في عدم إمكانية الوصول إليها الآن هو معرفتنا بأنها محروسة جيدًا!»⁽²⁾.

وثائق البحر الميت!!!، وثائق نائمة متمنعة مقفل عليها ومحروسة جيدًا!!!.

نسيج من الأوهام التي يخجل الطالب المبتدئ التفوه بها، لكن ابن السريون

(1) «الأنسنة والإسلام» (142).

(2) «تاريخية الفكر العربي» (290-291).

لا يهيمه تفاهتها ما دامت تحقق هدف الطعن في القرآن والتشكيك فيه، وأنكر أركون على المسلمين تكرارهم إلى حد الهوس أن القرآن كلام الله⁽¹⁾.

وقال علي حرب المعجب بأركون وبمشروعه: «ذلك أن هاجس أركون الأصلي هو تفكيك النص القرآني لتعرية آلياته في الحجب والتحوير والتحويل...» هاجسه هو خرق الممنوعات وانتهاك المحرمات التي سادت فيما مضى وتسود اليوم والتي أقصت كل الأسئلة التي كانت قد طرحت في المرحلة الأولية والبدائية للإسلام ثم سكرت وأغلق عليها⁽²⁾.

ثم يزيدنا حرب المسألة وضوحاً قائلاً: «فمطمح أركون هو نبش تلك الأسئلة والاعتراضات والمواقف التي جرى قمعها أو طمسها في عهد البنوة، وفي هذا إعادة اعتبار للذين أسكتهم خطاب الوحي من المشككين والمنكرين»⁽³⁾.

إذن فأركون يريد رد الاعتبار للمشركين المشككين في القرآن: ﴿وَإِذَا نُنَادِي عَلَيْهِمْ أَيْتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الأنفال: ٢١]. ﴿وَقَالُوا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الفرقان: ٥].

وفي كتاب آخر بين علي حرب أن مشروع أركون هو نزع الهالة الأسطورية وتعرية الهيبة القدسية عما في التراث من التعالي⁽⁴⁾.

(1) «نحو نقد العقل الإسلامي» (258-259).

(2) «الممنوع والممتنع» (120).

(3) نفس المرجع (120).

(4) «نقد النص» (86).

نزع الهالة الأسطورية وتعرية الهيبة القدسية؛ أي: إسقاط الصبغة الإلهية عنه وبيان بشريته، وبعبارة أخرى لحرب دائماً: «تبيان تاريخية المتعالي وديونية المقدس»⁽¹⁾. تاريخية المتعالي؛ أي: تحويل الإلهي والمقدس إلى حدث تاريخي أرضي دنيوي بشري.

عبد المجيد الشرفي:

يعزف الشرفي نفس ما يعزفه إخوانه، وكرر كلام أركون كأنه مُحدثه؛ فقد أكد على اشتمال القرآن على عناصر ثقافة القرن السابع الميلادي كالجن والهبوط من الجنة ودور إبليس والشياطين والملائكة والطوفان وعمر نوح وغير ذلك من الظواهر الميثية حسب تعبيره⁽²⁾. الظواهر الميثية؛ أي: الأسطورية الخرافية، وانطلق كالمسعودي في حملة تشكيكية في القرآن، فذكر أننا لا نعرف الظروف الدقيقة الحافة بالخطاب القرآني أول مرة قبل تحوله إلى نص مكتوب، وأما أسباب النزول فلم تجمع إلا بعد جيلين أو ثلاثة مع ما دخلها من وضع واضطراب.

وكذلك افتقدنا كما يقول النبرة التي استعملت فيه، والدالة على الرضا أو الغضب، على النصيح أو التنبيه أو التقريع، على رفع الصوت أو خفضه، وما يصاحبه من سمات الوجه مما لا تدل عليه الألفاظ وحدها.

ومثل لنا بأن المرء قد يقول: صباح الخير وهو منشرج، وقد يقولها وهو متبرم وغاضب⁽³⁾.

(1) نفس المرجع (86).

(2) «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» (45).

(3) نفس المرجع (48).

ليستنتج لنا- وهذا هو الهدف المقصود- أن لفظ القرآن لا يصح أن يطلق حقيقةً إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرتة، أما ما جمع بعد وفاته فالنبي ﷺ لم يأمر بهذا الجمع ولم يتفق عليه الصحابة، وترددوا حتى في الاسم الذي سيطلقونه على هذه الظاهرة حسب تعبيره⁽¹⁾.

ليؤكد في النهاية أن توحيد رواية هذه المدونة جاء بقرارٍ سياسيٍّ في عهد عثمان⁽²⁾.

إذن: فالمسألة سياسةٌ بامتياز، وهذا المصحف الموجود بين أيدينا نتاجٌ سياسيٌّ لسلطةٍ سياسيةٍ يخدم مشروعًا سياسيًا معيّنًا.

وهذا يلتقي مع كلام أركون تمامًا في تشكيكه في نص المصحف وأنه زيد ونقص منه حسب رغبات الفاعلين الاجتماعيين.

لكن ماذا عن تكفل الله بحفظ القرآن الكريم؟ ما رأي علامة تونس الشرفي؟

يجيب على الفور: إن الذكر الذي وعد الله بحفظه هو المحتوى وليس الظرف، هو مضمون الدعوة بما انطوت عليه من تبشير وإنذار ومن توجيه وإرشاد، وليس الألفاظ والتعابير التي صيغت فيها تلك الدعوة والتي دونت في ظرفٍ معيّنٍ وتنسب إلى قومٍ بأعيانهم ولها نحوها وصرفها وقواعدها ولا تختلف في هذا المستوى عن أية لغةٍ أخرى⁽³⁾.

يريد الشرفي أن يقول: إن الله لم يحفظ القرآن من التغير والتبديل، بل حفظ مضمون الشريعة فقط، ثم زادنا من تحليلاته الباهرة المبهرة التي سرقها من كتب المستشرقين،

(1) «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» (49).

(2) «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» (49).

(3) «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» (50).

فأكد أن الله لما تحدى الكفار عن الإتيان بمثله فليس لأنه معجزٌ بل لمصدره.

لنتابع: وعندما تحدى القرآن الكافرين بأن يأتوا بعشر سورٍ أو حتى بسورةٍ واحدةٍ من مثله فليس ذلك لأنه معجزٌ ببلاغته بقدر ما هو راجعٌ إلى مصدره، إلى أصله الإلهي الذي ليس في متناول عامة البشر... إلى آخر كلامه.

ليؤكد أن كل الآثار الفنية الراقية من شعرٍ ونثرٍ وغيره معجزٌ بطريقته الفريدة، ولا سبيل إلى الإتيان بمثلها⁽¹⁾.

أي: لم يتفرد القرآن بهذه الخاصية، بل هو نصٌ كباقي النصوص الشعرية وغيرها. والقرآن إنما تحدى الكفار لا لبنيته وتركيبه وفصاحته وبلاغته، بل لمصدره؛ أي: لا يستطيع أحدٌ أن يأتي به من عند الله. ولا أحدٌ طبعاً يستطيع أن يأتي بشيءٍ من عند الله.

أي: إن الله تحداهم بما ليس في طاقتهم أصلاً، وبالتالي فلا قيمة لهذا التحدي. قال عبد المجيد الشرفي: «ذلك أن المسلمين آنذاك أدركوا صعوبة إثبات المصدر الإلهي للرسالة المحمدية من دون الوقوع في التجسيم أو التشبيه»⁽²⁾. أي: إما بشرية الرسالة وإما التجسيم!! والثاني مستحيل فصح الأول.



(1) نفس المرجع (51).

(2) «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» (54).

2- تاريخية القرآن⁽¹⁾.

هذا الفرع مندرج في الذي قبله، ورأيت إفراده بالبحث؛ لأن العلمانيين يحاولون من خلال هذا المصطلح التعمية على مقصدهم بالتاريخية. وقد أفرد الدكتور أحمد الطعان هذا البحث بمؤلف ضخيم، وهو كتابٌ جيدٌ جدًا في بابه. وما ذكرته هنا من اجتهادي الشخصي والحمد لله رب العالمين، لكن ماذا يقصدون بتاريخية القرآن أو تاريخية النصوص الدينية؟ وما هي آلياتها؟ وما الهدف منه؟ تلك هي المباحث التي سنحاول عرضها هنا إن شاء الله.

المراد بتاريخية القرآن:

تاريخية القرآن أو تاريخية النصوص لها بُعدان اثنان:

1- تاريخية القرآن من حيث بنيته، وكونه إفرادًا ثقافيًا لمجتمع معين، أو بعبارة أوضح: كونه منتجًا بشريًا بعيدًا عن التعالي والتقدّيس.

2- تاريخية القرآن من حيث أحكامه وتشريعاته؛ أي: كونه استجابةً لظروف وملاسات اجتماعية واقتصادية وسياسية معينة، ومع تغيرها لم تعد هناك حاجة لها، وقد أكد أركون ونصر أبو زيد وتيزيني والمؤدب على هذين البعدين، كما سيأتي، وقد يقتصر بعضهم على الثاني كالعشماوي في تحديث العقل الإسلامي.

قال أركون: «التاريخية تخص بنية الحقيقة المطلقة ذاتها، كما وتخص الشروط أو الظروف السياسية والثقافية لإنتاجها ولبورتها ولاندماجها في فكر وسلوك كل مؤمن. هذا يعني أن كل مجتمع يصوغ الوجه المتغير بالضرورة

(1) انظر علاوة على ما سألير له من مراجع أثناء البحث: «تحديث الفكر الإسلامي» (95) و«رب الزمان» (225).

لحقيقته»⁽¹⁾.

وأكد تيزيني أن البعد التاريخي في القرآن ليس تأويلاً فقط ولكن تنزيلاً⁽²⁾؛ فالقرآن تاريخي تنزيلاً وتأويلاً.

1- تاريخية القرآن نفسه:

يقف أركون وتلميذه هاشم صالح ونصر أبو زيد على رأس المدافعين بقوة عن هذه المسألة، بل يمكن اختزال مشاريعهم⁽³⁾ في إثبات هذه التاريخية، ولنبدأ بأركون: فقد أكد على تاريخية القرآن، وأن هذا شيءٌ غير مفكرٍ فيه؛ أي: غير مسموح بالتفكير به⁽⁴⁾.

وحسب أركون فالقرآن برع في التغطية على هذه التاريخية عن طريق ربط نفسه باستمرار بالتعالى التي يتجاوز التاريخ الأرضي كلياً أو يعلو عليه⁽⁵⁾.

وذكر في الصفحة قبلها خطأ الاعتقاد أن الوحي كما يزعم المسلمون إلهيٌّ سماويٌّ لا علاقة له بالشؤون الأرضية، ولكن علم التاريخ الحديث كشف عن علاقة بين الكتب المقدسة وبين الحضارات التي وجدت فيها، وذكر أن هذا الاكتشاف الهام لا يقل خطورةً عن اكتشافات داروين وكوبرنيكوس⁽⁶⁾. يقصد أن للبيئة دخلاً في إنشاء القرآن وإحداثه، وليس هو بالضرورة شيئاً علوياً مفارقاً.

(1) «الإسلام الأخلاق والسياسة» (179).

(2) «الإسلام والعصر» (135). وانظر: (104) منه.

(3) مع أن هاشم صالح لا مشروع له إلا ممارسة «التبشير» العلماني.

(4) «القرآن من التفسير الموروث» (21-37-47-48).

(5) «القرآن من التفسير الموروث» (21).

(6) «القرآن من التفسير الموروث» (20).

وباختزالٍ شديدٍ هذا الكشف العلمي الهامُّ (!!) هو ما قاله المشركون من قبل: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ اُكْتَتَبَهَا فِيهِ تَمَلُّي عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٥﴾ [الفرقان].

وبين تلميذه ومترجه بإشرافه أن مفهوم التاريخية يعني أن البشر هم الذين يصنعون التاريخ وليس القوى الغيبية، والتاريخ كله بشريٌّ من أقصاه إلى أقصاه، كما قال⁽¹⁾.

وأكد أركون أنه في ظل ما سماه التاريخية الوضعية «وحدها الأحداث أو الوقائع أو الأشخاص الذي وُجدوا حقيقةً، والذين دلت على وجودهم وثائقٌ صحيحةٌ» يمكن أن يقبلوا كمادةٍ للتاريخ الحقيقي الفعلي⁽²⁾؛ يعني: استبعاد الماورائيات والغيبيات؛ أي: استبعاد مسألة «الله» «والوحي» و«جبريل» وما إلى ذلك، وهو ما عبر عنه أركون بغير وَجَلٍ بعد كلامه السابق مباشرةً فقال: «وهذا يعني استبعاد كل العقائد والتصورات الجماعية التي تحرك المخيال الاجتماعي أو تنشطه من ساحة علم التاريخ»⁽³⁾، وهذا كلامٌ في غاية الوضوح، لكن أركون ومع إعجابه بهذه المنهجية إلا أنه أخذ عليها إهمالها أن هذه العقائد رغم تاريخيتها فلا يمكن تجاهل دورها الحاسم في تغذية الديناميكية التاريخية، وبالتالي تجاهلت المكانة الانترولوجية للخيال⁽⁴⁾.

فالخيال في نظره هو مصدر كل هذه الأساطير والماورائيات والغيبيات،

(1) نفس المرجع (47).

(2) نفس المرجع (49).

(3) نفس المرجع (49).

(4) نفس المرجع (49).

وأحياناً يسميه المخيال، والفرق بين المدرستين أن الوضعية تعتبر الخيالات والتصورات والعقائد أشياء وهمية لا تستحق الاهتمام، بينما يرى الآخرون أن لها أهمية في مسار التاريخ مع اتفاقهما جميعاً على خرافيتها.

وقال عن القرآن بعد أن سماه الموديل النموذجي: «يمكننا الكلام عن إنتاج هذا الموديل النموذجي وليس عن إنتاجيته، أقصد يمكننا التحدث عن توليده واللحظة التي ولد فيها. باختصار يمكننا التحدث عن تاريخيته»⁽¹⁾.

وقال هاشم صالح: «لقد آن الأوان للكشف عن تاريخية النص القرآني وإنزاله من تعاليه الفوقي إلى الواقع الأرضي المحسوس، آن الأوان للكشف عن علاقته بظروف محددة تماماً في شبه الجزيرة العربية وفي القرن السابع الميلادي»⁽²⁾.

ونقل عن هانز كونغ (78- ووافقه هو مؤكداً ص 80) تشكيكه في نزول القرآن من عند الله، وأن تأثير اليهودي والمسيحي واضح فيه، وأن النبي ﷺ لم يكن أمياً. قال هاشم معلقاً: «هذا في حين أن القرآن مفعم بأصداء اليهودية والمسيحية وقصص عيسى وموسى ومريم وزكريا ويوسف وداود ويعقوب والأسباط... إلخ». يريدون تنظيف التراث من الإسرائيليات، والقرآن نفسه مليء بالإسرائيليات (78).

وأكد تبعاً للمستشرق هانز كونغ أن أخبار أنبياء اليهود والمسيحيين المذكورة في القرآن تلقاها النبي ﷺ شفاهياً في مكة، وأن هذا ما يؤكد تاريخية القرآن طبقاً لمنهج النقد التاريخي وإن صدمت الوعي الإسلامي.

(1) «الفكر الإسلامي» (107).

(2) «الإسلام والانغلاق اللاهوتي» (248).

هكذا يصطف المرعوب طول حياته - كما قال عن نفسه - في صف أعداء الإسلام وملاحدة الغرب طاعناً في دينه وقرآنه.

أما أبو زيد فطرحة قريبٌ من طرح أركون. يقول: «الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكوّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالاته، فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً»⁽¹⁾.

وبإهمال الواقع الذي تكوّن منه النص القرآني سنكون أمام كارثة حقيقية كما يقول أبو زيد، قال: «إهدار الواقع لحساب نصّ جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة، يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي»⁽²⁾.

فالقرآن حسب نصر أبي زيد تشكّل من الواقع وخرج منه، لأنه نزل من السماء، وقد غفل علماء الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة وعلماء القرآن وآلاف العلماء في شتى التخصصات عن كل هذا حتى أنقذنا الله بمن حكمت محكمة القاهرة بردته من هذا الضلال المبين!!

وإذا كان القرآن خرج من الواقع الثقافي المعرفي للوعي العربي في القرن السابع، ما هي أهم المؤثرات التي كانت خلف تشكله؟.

يجيبنا أبو زيد بأن الحنفية كدين سائد وشعر شعراء الصعاليك لا يمكن

(1) «نقد الخطاب الديني» (106). وانظر: «مفهوم النص» له (67).

(2) «نقد الخطاب الديني» (106).

التغافل عن مدى تأثيرهما في النص القرآني⁽¹⁾.

وكذا نصوص الكهانة والسحر، فقد وظف آليات تعبيرية وأسلوبية تنتمي لها⁽²⁾، وأما القصص الشفاهية فقد قام القرآن باستيعابها، وإعادة توظيفها وتأويلها تأويلاً ناطقاً بإيديولوجية النص، وأما النصوص الدينية الأخرى فقد اعتمد القرآن والسنة الانتقائية وإعادة التوظيف والتأويل⁽³⁾.

إذن: فالقرآن حسب أبي زيد تتداخل فيه مؤثرات معاصرة له كثيرة: الدين القرشي السائد، وشعر الصعاليك، وثقافة الكهانة والسحر، والحكايات الأسطورية، ونصوص الديانات الأخرى كالنوراة والإنجيل، فالقرآن خليطٌ من كل هذا. ولا حديث عند نصر أبي زيد عن الله والوحي وجبريل.

فكل هذه المفاهيم تنتمي إلى الخطاب الميثي الأسطوري يترفع الناقد الحديث عن التعرّيج عليها أو الحديث عنها كقوى غيبية متعالية تقف خلف القرآن، وإذا كنا نحن المسلمون نعتقد أن الإسلام جاء ليحارب الكهانة ويقطع معها أية صلة، فإن نصرًا أبا زيد له رأيٌ آخر، قال بعد أن ذكر أن العرب كانوا يعتقدون بالكهانة والاتصال بالجن: ظاهرة الوحي - القرآن - لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثبًا عليه وتجاوزًا لقوانينه، بل كانت جزءًا من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعها وتصوراتها⁽⁴⁾.

(1) «النص والسلطة والحقيقة» (100).

(2) «النص والسلطة والحقيقة» (101).

(3) «النص والسلطة والحقيقة» (101).

(4) «مفهوم النص» (34).

ويستنتج أبو زيد أن الإسلام لم يبلغ الكهانة، بل استند إليها لسببين:

الأول: إن إلغاء الكهانة يستلزم إلغاء أساس النبوة الوجودي، ومن ثمَّ تصبح

ظاهرة النبوة ذاتها في حاجةٍ إلى تفسيرٍ جديدٍ:

والثاني: إن الكهانة والعرافة كانتا معيارًا لدى العرب ما قبل الإسلام لإثبات

حقيقة النبوة من جهة، وكانت وسيلةً للتنبؤ بالنبي الجديد المرتقب من جهةٍ أخرى⁽¹⁾.

وهكذا تقلب الحقائق رأسًا على عقب، وكل هذا لا يهم في نظر أبي زيد ما دام

يحقق الهدف المطلوب، إنه ما سماه بعض العلمانيين بإرادة الإيديولوجيا، بدل إرادة المعرفة.

لكن لا بأس أن نقف على شهادتين لثلاثة علمانيين في أطروحة نصر أبي زيد

هذه، لنؤكد من خلالها مذهب الرجل الذي ناضل طول حياته لنصره والذود عنه، وهو بشرية القرآن الكريم.

الأولى: يبين لنا إلياس قويسم في النص التالي كيف حاول أبو زيد رفع

الصبغة الإلهية عن الوحي وربطها بأنساقٍ ماديةٍ تاريخيةٍ، قال: «نجد أن نصر

حامد من خلال السيميوطيقا ينظر إلى البعد الأول «الوحي» على أنه تجربةٌ

إنسانيةٌ، وأنه مجموعةٌ من العناصر تتألف وتتسق طبقاً لقوانين منضبطةٍ، فلا

بد من تحليل تلك العناصر الكامنة وراء ظاهرة الوحي، وهذا التحليل يؤدي

إلى استخلاص العلاقات التي تربط هذه العناصر ببعضها، ومن ثمَّ معرفة

النظام الكامن وراء الوحي، ونعني به الثقافة: الكهانة والعرافة والشعر

(1) «مفهوم النص» (39).

والسحر... و من ثمّ لم تعد غاية نصر حامد البحث في ظاهرة الوحي ذاتها بل أصبحت له غايةً أعمق، وهي الكشف عن النظام المادي الذي يحكم الظاهرة، إنه سعيٌّ وراء التجريد، وراء البحث عن النظم الخفية التي تُسير الظواهر، والتي يعتقد العامي أو الفقيه السلفي أنها ظواهر علوية مفارقة⁽¹⁾. وقال: «مما ورد ندرك أن نصر حامد بتشبهه بمقولة الواقع وتقديمها على مقولة المتعالي المفارق يتبغي تسطّيح تعالي الوحي»، وهذا نقيض النظرية المتداولة، وهذا الهجوم على النظرية التقليدية في نظره أساسيٌ لتحرير الفكر الديني من التعالي الزائف والوهمي والرجوع به إلى أرض الواقع، أرض الحقيقة⁽²⁾.

والثانية: يشرح لنا فيها العلماني اللبناني علي حرب مقصد أركون بتاريخية القرآن، وأنه يريد أنه نصٌّ بشريٌّ لا إلهي.

قال عنه: «وذلك بتعامله مع النص القرآني على أنه نتاجٌ ثقافيٌّ، أنتجه الواقع الذي تشكّل فيه؛ أي: واقع العرب اللغوي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي في زمن النبوة»⁽³⁾.

وقال عن ترديده عبارات قد يفهم منه اعترافه بالوهية مصدره: «بيد أن هذا التصريح هو ضربٌ من النقية؛ أي: آلية دفاعية يلجأ إليها أبو زيد بوعي أو بغير وعي، لكي يدرأ عنه تهمة الإنكار»⁽⁴⁾.

(1) «تشتت النص القرآني». نسخة رقمية.

(2) نفس المصدر.

(3) «الممنوع والممتنع» (173).

(4) نفس المرجع (173).

وقال: «فالباحث المصري يتعامل في النهاية مع النص القرآني كنتاج ثقافيٍّ مرتبطٍ بالثقافة التي تشكّل من خلالها، تمامًا كما يتم التعامل مع أيّ خطابٍ بشريٍّ»⁽¹⁾.

وقال: «يعتبر أبو زيد أن القرآن نتاجٌ ثقافيٌّ لا يفارق قوانين الواقع ولا يسبق وجوده وجود هذا الواقع؛ أي: لا يوجد على نحو مسبق ذلك الوجود الغيبي الماورائي في اللوح المحفوظ»⁽²⁾.

والثالثة: لتركي علي الربيعو، فقد رد على نصر أبي زيد ادعاءاته حول القرآن⁽³⁾.

ومما استدل به أن الأبحاث الحديثة في علم الإناسة التي طالت النصوص المقدسة أنه نصٌّ مقدسٌ وليس نصًّا أدبيًّا يماثل النصوص الشعرية، إنه أكثر من نصٍّ حسب تعبير كلود ليفي ستروس⁽⁴⁾.

وليس القرآن انعكاسًا لواقعٍ أو أنه ثمرة تفاعلٍ جدليٍّ بين اللغة والواقع، كما يحلو للدكتور أبو زيد الركض وراء هذا الصنم الفكري⁽⁵⁾.

وقال عن ادعاءات أبي زيد: «إن النص القرآني ثمرةٌ لتفاعلٍ جدليٍّ بين النص والواقع: تفضح الخلفية المرجعية للباحث، وتثبت بالمقابل هيمنة قَبليات المعرفة وغياب كل شروط وإمكانات انبعاث الفكر». إن اتكاء أبي زيد على الدراسات

(1) نفس المرجع (173).

(2) نفس المرجع (173).

(3) «الحركات الإسلامية» (150-151).

(4) «الحركات الإسلامية» (150).

(5) «الحركات الإسلامية» (151).

الألسنية عند جاكبسون وسوسير مع إعادة توظيفها لصالح ماركسوية هرمة وشائخة تظهر بصورة مضمرة في خطاب أبي زيد مرة، وعلنية مرات عديدة، عندما يتحدث عن جدلية العلاقة بين النص والواقع التي هي بمثابة صنم فكري لم يمل الفكر العربي المعاصر من عبادته. وهذا ما قاده إلى الابتعاد عن المفاهيم الحديثة، وأقصد المنظومات الجمالية في عصر ما بعد الحداثة تحت وطأة إرادة الإيديولوجيا يبعدها السياسي المكشوف الحاضر بكل عُريّه في خطاب أبي زيد⁽¹⁾.



(1) «الحركات الإسلامية» (153).

2- تاريخية الأحكام.

المراد بتاريخية أحكام القرآن: أن أحكام القرآن كانت استجابةً لواقع معين، وبالتالي فهي صالحةٌ لذلك العصر بشروطه التاريخية والمعرفية والثقافية، لكن التطور التاريخي نسخ هذه الصلاحية، ولم تعد أحكام القرآن صالحةً لهذا الزمان ويتعين تجاوزها وإهمالها، بل عمم العلمانيون هذه التاريخية لتشمل العقيدة ومنظومة القيم ودلالات القصص القرآني⁽¹⁾.

وهذه التاريخية مبنيةٌ على التاريخية الأولى؛ لأن القرآن لما كان منتجًا ثقافيًا للواقع، والواقع متغيرٌ دائمًا وأبدًا، فإن أحكام القرآن العقدية والتشريعية والأخلاقية متغيرةٌ ومتبدلةٌ⁽²⁾.

فسر أركون مرةً التاريخية بقوله: «بمعنى أن كل شيء يتغير أو يتطور مع التاريخ أو مع مرور الزمن، ولا شيء ثابتًا أو معطى بشكلٍ جاهزٍ مرةً واحدةً وإلى الأبد كما يتوهم المؤمن التقليدي»⁽³⁾.

وقال هاشم صالح: «تعني كلمة التاريخية: دراسة التغير من خلال الزمن؛ أي: التغير الذي يصيب الأفكار والأخلاق والمؤسسات بحسب اختلاف العصور والمجتمعات»⁽⁴⁾.

أغلب العلمانيين يصفون الشريعة الإسلامية بشريعة البداوة، إشارةً

(1) انظر: «الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية» (60).

(2) نفس المرجع (62).

(3) «نحو نقد العقل الإسلامي» (347).

(4) «تاريخية الفكر العربي» (74). وانظر: «الإسلام والانغلاق اللاهوتي» (148).

لتاريخيتها؛ أي: تجاوزها التطور التاريخي الذي تجاوز مجتمعات البداوة⁽¹⁾.

وواضح أن كل هذه التفاهات تتساقط إذا أُكِّدنا على البعد الإلهي للقرآن وللنصوص الدينية؛ لأنه ما دام أن الله هو مشرّعها ومنشؤها فهو أعلم بما يصلح لعباده، وهو أعرف بالثواب والمتغيرات، ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير، لكن لما كانت هذه المقاربة تكرر على الطرح العلماني بالإبطال وتجتثه من أصله تَسَارَعَ العلمانيون إلى التأكيد على بشرية القرآن وكونه ابن بيته، ووليد ثقافة عصره.

ولهذا فأنا أقول: إن العلمانية تدور على الإلحاد لا غير، ويستحيل وجود مؤمن علماني، إلا إذا كانت تجتمع فيه المتناقضات، وإلا فإن من يكون علمانياً يستحيل أن يكون مؤمناً؛ لأن الإيمان ذو مرجعية غيبية ما ورائية، أو لنقل لا عقلانية⁽²⁾، والعلمانية تناقض هذه المبادئ مناقضة تامة لا وساطة بينهما، فإما الإيمان وإما الإلحاد.

وأغلب العلمانيين ملاحدة، وبعض العلمانيين الذين قد يصرحون بإسلامهم وإيمانهم لا يخرجون عندي عن أحد أمور:

أولاً: أن يكون ذلك من باب التقية فقط، لكي لا يصدم الجماهير المؤمنة، وبالتالي يكون لذلك آثارٌ سلبيةٌ عليه أو على دعوته.

فالحاجة للتواصل مع الجماهير تكون مُقَدِّمةً على الاصطدام معها، وبالتالي الإضرار بالعلمانية، وقد صرح القمني وأركون وغيرهما بهذا.

(1) «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» (109).

(2) العقل هنا بمفهومه العلماني.

وثانيًا: إطلاق لفظ الإسلام أو الإيمان على غير المعنى الذي نفهمه نحن، بمعنى مسلم باعتبار البلدة والنشأة لا اعتقادًا، وهذا قد يفعله أركون أحيانًا وعلي حرب.

وثالثًا: من باب الجهل إما بالعلمانية أو بالإسلام أو كليهما؛ فيتعامل مع الأمر تعاملًا ساذجًا بغير قصد.

وهذا حال كثير من العلمانيين البسطاء وبعض السياسيين والصحفيين الذين لا يفهمون من العلمانية غير فصل الدين عن الدولة.

الهدف من التاريخية:

لا يخفي معظم العلمانيين أن هدفهم من التأكيد على تاريخية القرآن هو تجاوز المفاهيم والتشريعات والأحكام التي يدل عليها القرآن من جهة، ومن جهة أخرى نزع القداسة عنه حتى يُعامل كباقي النصوص نقدًا ونقضًا، أو لنقل بعبارة أوضح: «إنهم يريدون وضع القرآن في خانة الفلكلور، أو كجزء من الحفريات التي يدرسها المختصون بعلم الآثار، لا أنه كتابٌ يقود ويسود ويحكم».

قال علي حرب مبيّنًا مقصد أركون بتاريخية الفكر الإسلامي: «فالتعامل مع الفكر الإسلامي بوصفه نتاجًا تاريخيًا معناه نزع هالة القداسة عن ذلك الفكر؛ أي: تمزيق الحجاب وهتك السر، هذا هو صلب القضية، كيف نقرأ التراث والقرآن تحديدًا»⁽¹⁾.

يقصد بتمزيق الحجاب وهتك السر، نزع صفة الألوهية عنه، وإحلال البشرية عليه. وشرح هاشم صالح ذلك بقوله: «أي: وضعها ضمن سياقها التاريخي،

(1) «نقد النص» (76).

وربطها بظروف قديمة مضت وانقضت ولم تعد هي ظروفنا. وبالتالي فهذه الآيات لم تعد ملزمة في العصر الحالي»⁽¹⁾.

وقال: «فالشيء ما إن تنكشف تاريخيته حتى يصبح من السهل تجاوزه»⁽²⁾.

وبيّن أن معنى أرخنة القرآن هو موضعه ضمن سياقه التاريخي ليبتل مفعوله بالنسبة لعصرنا؛ لأن الظروف اختلفت⁽³⁾.

وقال أركون: «عملي يقوم على إخضاع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن»⁽⁴⁾، وبيّن علي حرب أن أركون يهدف إلى الكشف عن تاريخية القرآن الأكثر مادية ودنيوية وأكثر يومية وعادية، بل الأكثر شيوعاً⁽⁵⁾.

وزاد أن هدفه من قراءة القرآن ليس تقويم المعنى ولا إعادة الاعتبار إلى الظاهرة المعجزة التي يمثلها الوحي القرآني، وإنما هدفه تفكيك المعنى بالبحث عن أصوله وتبيان كيفية إنتاجه⁽⁶⁾؛ أي: بلغة واضحة بينة: يريد أركون بيان بشريته وأنه منتج بشري أرضي في ظل شروط تاريخية.

وليس هدف العلمانيين من إعادة القراءة هو فهم أكثر للنص أو رد الاعتبار له، إن الهدف بكل بساطة هو التحرر من النص نفسه بغية تجاوزه، يقول نصر أبو زيد: «ولا خلاص من تلك الوضعية إلا بتحرير العقل من سلطة النصوص الدينية

(1) «الإسلام والانغلاق اللاهوتي» (350).

(2) نفس المرجع (48).

(3) نفس المرجع (354).

(4) «الثقافة الجديدة» عدد: (26-27 / 1983) نقلاً عن «المنوع والممتنع» (119).

(5) «المنوع والممتنع» (119).

(6) نفس المرجع (120).

وإطلاقه حرًا يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني، فينتج المعرفة التي يصل بها إلى مزيد من التحرر فيصقل أدواته ويطور آلياته⁽¹⁾.

فالهدف مرسومٌ وواضحٌ، لكنهم أحيانًا ومن باب التكتيك الهجومي يقولون: إنهم يريدون من إعادة القراءة فهمًا أعمق للنص، وأكثر تعبيرًا عن روح الشريعة، أو يقولون: إنهم ليسوا ضد النص ولكن ضد فهم العلماء للنص، وبين نصر أبو زيد هدفه من التأكيد على تاريخية النص فقال: «نزع قناع القداسة عن وجهه، وهو ما يؤدي في نهاية الشوط إلى طرح كل الأسئلة الممكنة بلا خوفٍ ولا ترددٍ ولا تواطئية تبريرية».

وزاد: «إن ممارسة هذه الحرية في نقد التراث تعد شرطًا ضروريًا في مشروع النهضة؛ سعيًا لتغيير بنية العقل من حالة الإذعان والتقبل السلبي إلى حالة التساؤل وإنتاج المعرفة»⁽²⁾.

يعني: التعامل مع القرآن كنصٍّ بشريٍّ لا يحظى بأي احترامٍ أو تقديسٍ، وعدم التعامل معه كنصٍّ له حرمةٌ ما أو قداسةٌ ما، وليس المقصود بتاريخية النصوص أو البعد التاريخي للنصوص: أسباب النزول وعلم الناسخ والمنسوخ وتغير الأحكام لتغير الظروف والملابسات كما أكد أبو زيد بنفسه⁽³⁾. ثم استطرد مبينًا المراد بها بقوله: «فإن البعد التاريخي الذي نتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منظوقها، وذلك نتيجةً طبيعيةً لتاريخية اللغة التي

(1) مقال: «ثقافة التنمية وتنمية الثقافة». «الإمام الشافعي» لنصر أبي زيد (43).

(2) «النص والسلطة والحقيقة» (48).

(3) «نقد الخطاب الديني» (87).

صيغت بها النصوص»⁽¹⁾.

ثم يزيد: «ولا خلاف في أن تاريخية اللغة تتضمن اجتماعيتها الأمر الذي يؤكد أن للمفاهيم بعدها الاجتماعي الذي يؤدي إهداره إلى إهدار دلالات النصوص ذاتها»⁽²⁾.

وهدفه طبعاً من كل هذه التعقيدات واضح جداً، وهو ما يؤكد لنا بقوله: «وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل، لكل قراءة - بالمعنى التاريخي الاجتماعي - جوهرها الذي تكشفه في النص»⁽³⁾؛ بمعنى: أن النص يصبح نصاً مطّاطاً يتشكل فيه كل ما يريده القارئ».

فالشيعي سيقروء قراءةً ماركسية، والليبرالي كذلك، بل والمسيحي واليهودي. ليس هناك شيء ثابت في النصوص، وليس هناك ثوابت، الكل متحرك ومتغير كالحديد المنصهر، يمتد حسب الرغبة والطلب.

هذه هي أهداف تاريخية النصوص، أو بعبارة أوضح: نصوص القرآن والسنة كانت استجابةً لبيئة بدوية صحراوية ذات خصائص معينة، ذات بُعد تاريخي واجتماعي معين، أما في عصرنا فلم تعد تلك الأحكام تناسب عصر الصواريخ وعلم الجينات والطاقة النووية. فلا بد من تجاوزها وإلغائها.

ولا يقتصر أبو زيد على النصوص التشريعية، بل يتعداها إلى العقائد والقصص القرآني، كما صرح بنفسه⁽⁴⁾. بل اعتبر الجانب التشريعي شريحة رقيقة من

(1) «نقد الخطاب الديني» (87-88).

(2) نفس المرجع (88).

(3) نفس المرجع (88).

(4) نفس المرجع (88).

النصوص⁽¹⁾.

أي: الشريحة الأغلظ التي ستطالها ترسانة أبي زيد النقدية ليتم تجاوزها وتحويلها إلى متحف التاريخ هي العقائد والغيبيات والقصص القرآني.

وهذا علماني آخر يقول: «نحن نؤمن بتاريخية النصوص وبربطها بأسباب ورودها، وبالفترة الزمنية التي ظهرت فيها، وبالبيئة التي انبعثت منها، وبالمجتمع الذي ولدت فيه، بل وبالظروف الجغرافية التي واكبتها، وبالدرجة الحضارية للمخاطبين بها، وبمداهم المعرفي وأفقهم الثقافي»⁽²⁾. هكذا يقول الشيوعي الملتحي أو الشيخ الأحمر خليل عبد الكريم، وهو يقصد بالدرجة الحضارية والمدى المعرفي والأفق الثقافي أن جيل الصحابة الذين ظهر فيهم القرآن كان له مستوى حضاري وثقافي ومعرفي معين، يؤمن بالخرافة والأساطير والغيبيات بل والكهانة كما تقدم عن أبي زيد، وبالتالي يجب تجاوز مسألة الله والوحي والملائكة والجن والشياطين، بل والجنة والنار؛ لأن هذه المفاهيم تتناسب مع الفكر الميثي الأسطوري الذي كان غالباً في ذلك العصر، أما في عصر الطاقة الذرية والانترنيت فلا حاجة للحديث عن هذه المفاهيم؛ لأنها لا تناسب الدرجة الحضارية لمجتمعنا.

بل حديثنا سيكون عن المساواة بين الجنسين وحقوق الإنسان والديمقراطية وحقوق الشواذ والدعارة والتنمية والمنفعة، أما القيم والأخلاق فضلاً عن العقائد والأديان فلم تعد مناسبة لدرجة الوعي الحضاري لمجتمعنا.

(1) نفس المرجع (89).

(2) «الأسس الفكرية» (108).

وطبعًا يتسلح كل من أبي زيد و خليل عبد الكريم بالسلاح الماركسي العتيق فيما طرحاه من تاريخية؛ فالأديان والأفكار والمعتقدات هي انعكاسٌ للأوضاع الاقتصادية.

فلما كانت البيئة صحراويةً بدويةً لها نمط إنتاج بدائي يعتمد على الرعي، جاء الدين الإسلامي بعقائده وتشريعاته انعكاسًا لهذه الأوضاع.

ومع تغير وسائل الإنتاج من الزراعة إلى الصناعة، ومن الإنتاج البدائي إلى الإنتاج الآلي المتطور، ومن المجتمع القبلي إلى المجتمع المدني الحديث، فلم يعد الدين ولا أحكامه مناسبةً لهذه الأوضاع، وهذه هي التاريخية.

وقد ضرب لنا الشيخ الأحمر مثالاً لاعتماد التاريخية في نقض الأحكام الشرعية، باعتماد ما سماه: المغزى من الأحكام، واعتبره هو الجوهر واللب والعصارة⁽¹⁾.

فالحجاب مثلاً في نظر الشيوعي الملتحي مفتى الماركسية شُرع للفصل بين الحرائر والإماء لكي لا يتعرض لهن الفساق، أما وقد تحررنا من الرق، فلم يعد لهذا الحجاب من معنى.

وزاد مؤكداً: «إذا انتهى هذا التمايز وأصبحت النسوان كلهن حُرَّاتٍ، ليست بينهن عباداتٌ غدا التمسك بالحجاب فهماً مغلوطاً للنصوص يتعين المسارعة إلى تصحيحه حرصاً على النصوص ذاتها؛ لأن عافيتها لن تستمر إلا بمعرفة المغزى الذي جاءت به»⁽²⁾.

(1) «الأسس الفكرية» (110).

(2) نفس المرجع (110).

3- الطعن في ثبوت القرآن والزيادة والنقص فيه:

عند أركون حصل أثناء انتقال القرآن من المرحلة الشفاهية إلى المرحلة المكتوبة تلاعباتٌ وحذفٌ في النص.

وهذه عبارته: «إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة (أي: إلى مرحلة المصحف)، لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات⁽¹⁾ اللغوية التي تحصل دائماً في مثل هذه الحالات. فليس كل الخطاب الشفهي يدون، وإنما هناك أشياء تُفقد أثناء الطريق. نقول ذلك ونحن نعلم أن بعض المخطوطات قد أتلفت كمصحف ابن مسعود مثلاً؛ وذلك لأن عملية الجمع تمت في ظروفٍ حاميةٍ من الصراع السياسي على السلطة والمشروعية، وهذا ما أثبتته النقد الفيلولوجي الاستشراقي وهنا تكمن ميزته الأساسية. فليس هدفي أن أنكر ميزات الاستشراق الجاد والخدمات العلمية التي قدمها للتراث الإسلامي»⁽²⁾.

جعل الطعن في القرآن والتشكيك فيه من مميزات الاستشراق الجاد، بل من الخدمات العلمية التي قدمها للتراث الإسلامي.

وقال: «إن عملية الانتقال من مرحلة النص الشفهي إلى مرحلة النص المكتوب تصحب حتماً بضيايع جزءٍ من المعنى»⁽³⁾.

وقال: «وفي أثناء عملية الانتقال من التراث الشفهي إلى التراث الكتابي تضيع

(1) تحدث عن هذه التلاعبات في «تاريخية الفكر العربي» (85).

(2) «قضايا في نقد العقل الديني» (188).

(3) «العلمنة والدين» (28).

أشياء، أو تُحَوَّرُ أشياء، أو تضاف بعض الأشياء»⁽¹⁾.

والحاصل كما يقول الطعان في «العلمانيون والقرآن» (793) عن مسألة تحريف القرآن عند أركون: «حتى لكأنه وُظف لهذا الغرض بالذات، فهي القضية المحورية والجوهرية، بل الوحيدة التي يذهب ويعود إليها في كل مؤلفاته، وهو يجتر كل ما تفوه به المستشرقون القدماء والمحدثون بالإضافة إلى التخرصات التي يعثر عليها في كتابات المؤرخين والباحثين الوضعيين لتاريخ الأديان».

وهذا علمانيٌّ كبيرٌ مثل علي حرب يؤكد أن صادق جلال العظم ونصر حامد أبَا زيد يشككان بمصداقية الخطاب النبوي، أو ينقضان ظاهرة الوحي الإلهي⁽²⁾، وذكر أن ممن ينتقد الأصل؛ أي: الله والنبوة والوحي، ويشكك في مصداقية النص: إسماعيل مظهر وطه حسين ونصر حامد أبو زيد⁽³⁾.

وأما أركون فهو يقوم بنفس الدور وله نفس الهدف لكن بطريق ملتوية. قال علي حرب: «أما أركون فإنه يحاول متسلحاً بمنهجيته ذات القدرة الهائلة على الحفر والسبر أن يلج إلى القلعة، لكي يقوم بتلغيمها أو تفكيكها من الداخل». وزاد أن محاولته هي الأكثر خطورة وأهمية؛ أي: الأكثر فاعلية ومردودية⁽⁴⁾.

وشهد شاهد من أهلها.

نقل هاشم صالح في «الإسلام والانغلاق اللاهوتي» (78) عن هانز كونغ،

(1) «قضايا في نقد العقل الديني» (232).

(2) «الممنوع والممتنع» (121).

(3) «الممنوع والممتنع» (173).

(4) «الممنوع والممتنع» (121).

ووافقه مؤكداً (80) تشكيكه في نزول القرآن من عند الله.

واعتبر نصر أبو زيد أن اعتبار (القرآن نزل به الوحي الأمين على محمد ﷺ من عند الله تعالى وأنه نصٌ قديمٌ أزليٌّ) من أخطر الأفكار الراسخة والمهيمنة⁽¹⁾، بل اعتبرها ليست جزءاً من العقيدة، وأن القرآن ليس محفوظاً في السماء في اللوح المحفوظ، وما ورد في القرآن من ذلك يجب فهمه مجازياً⁽²⁾.

وأن قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (١) [الحجر]. لا يعني أن الله يتدخل بحفظ كتابه كما يظن المسلمون جميعاً، بل هو تدخل بالإنسان المؤمن بالبشارة والحض والحث والترغيب على أهمية هذا الحفظ، بل اعتبر أن الظن بأن الله يتولى حفظ كتابه وعيُّ يضاد الإسلام ذاته⁽³⁾، ولا يهم أبو زيد تفاهة هذا الطرح وتهافته، بل هم كما قال تعالى عن أمثاله: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَبُونَ﴾ (١٧) [فصلت].

فالمهم هو اللغو والمهاترة والمغالطة، بغض النظر عن حظ ذلك من المصدقية والعقل، ثم بين علامة الزمان أبو زيد أن اللوح المحفوظ والأمر الإلهي ما هي إلا مجازاتٌ فقط وليس حقيقة واقعة موجودة⁽⁴⁾.

ويرى سيد القمامة القمني أن القرآن سقطت منه آياتٌ كثيرة، بل وسورٌ مثل سور الحفد والخلع والرجم ورضاع الكبير⁽⁵⁾.

(1) «النص والسلطة» (67).

(2) «النص والسلطة» (69).

(3) «النص والسلطة» (70).

(4) «النص والسلطة» (72).

(5) «شكرا ابن لادن» (194).

وشكك تيزيني في صحة القرآن، مؤكداً أنه سيأتي «في الجزء الثاني من هذا المشروع مَنْ شأنه أن يضع يدنا على أن بعض التغيرات التي لم تكن ضئيلة أو التي لا يجوز إهمالها، من حيث المبدأ البحثي التاريخي، طرأت على البنية المتينة للقرآن»⁽¹⁾.

ثم مضى مشككاً في كون القرآن مصدراً موثقاً به تاريخياً في التأريخ لحياة النبي، وأن الحماسة الدينية مع الجهل بتحقيق النصوص وبقواعد البحث العلمي التاريخي والتراثي هي السبب وراء تلك الإطلاقات⁽²⁾.

وفي كتابه «النص القرآني» (52-55) ذكر أن القرآن خضع لعملية تحول من لفظٍ شفاهيٍّ إلى لفظٍ مكتوبٍ، وأثناء العملية فقدت أشياء وأضيفت أشياء وتصحفت أشياء، وأنه وقعت تغيراتٌ في القرآن عند كتابته (63).

وأنه بتأثيرٍ من المصالح السياسية المتصارعة أدت لعمليات اختراقٍ ممتنٍ زيادةً ونقصاناً (65)، وكثيرٌ من السور والآيات زيدت أو أنقصت أو أبعدت (253)؛ ولهذا لاحظ غياب الاتساق التاريخي والنبوي المنطقي في ترتيب سورهِ وآياته وموضوعاته (253).

وشكك عادل ضاهر في صحة النصوص المنقولة عن الأنبياء والمنسوبة لله، وقال: «فلا توجد ضماناتٌ مطلقةٌ في أنها غيرٌ محرفةٍ أو غيرٌ منحولةٍ»⁽³⁾.

وتقدم كلام أركون المشكك في نقل القرآن من الحالة الشفهية إلى الحالة

(1) «مقدمات أولية» (157).

(2) «مقدمات أولية» (158).

(3) «الأسس الفلسفية للعلمانية» (283).

المكتوبة، ونزيد هنا قوله عن هذا الانتقال مشككاً في نزاهته: «فإنه سيحصل بالضرورة نوعٌ من التبعض للقداسة بسبب التكرار. هذا إن لم يحصل نوعٌ من الابتذال والانحطاط لها»⁽¹⁾.

وذكر رشيد الخيون أن القرآن - ولأنه ينسخ باليد - لم يسلم من التحريف⁽²⁾، وزعم الجابري أن من تلقوا القرآن من القبائل الأخرى كانوا يقرأونه حسب لهجاتهم ولغاتهم فيقولون مثلاً بدل «قال»: «كال» بالقاف المعقوفة (الجيم المصرية)، أو «غال» بالغين، أو «آل» بالهمزة... إلخ. كما تفعل شرائح اجتماعية كثيرة في جميع الأقطار العربية تقريباً. وقس على هذا نطق أهل الخليج بالكاف شيئاً، خصوصاً أهل العراق والكويت، ونطق المصريين بالذال زائياً... إلخ. ليس هذا فحسب، بل من الممكن أن يترجم أهل قبيلة معينة بعض ألفاظ القرآن المنطوقة بلغة قريش إلى ما يرادفها في لغتها الخاصة، فيقولون مثلاً: «هلم» بدل «تعال»، أو «أقبل» بدل «إئت»⁽³⁾.

فالقرآن حسب الجابري حوّرت فيه القبائل وزادت ونقصت.



(1) «نحو نقد العقل الإسلامي» (229).

(2) «جدل التنزيل» (8-50).

(3) «مدخل إلى القرآن الكريم» (153-154).

4- تكذيب نصوص القرآن.

تكذيب خلق الله للكون :

قال القمني: «الطالب يدخل إلى حصة الفيزياء أو حصة البيولوجي، فيدرس أن الخلية الأولى والسائل المنوي والنواة تكونت خلال ملايين السنين بكذا وتتفاعل كذا... إلخ، يخرج من هذه الحصة يدخل إلى حصة التربية الإسلامية أو المسيحية ليقل له: إن الدنيا قد تكوّنت في ستة أيام، ثم استوى الله على العرش كما في القرآن، أو استراح في اليوم السابع، كما في العهد القديم أو في المسيحية واليهودية، هذه الشيرو فرينيا تجاوزها العالم»⁽¹⁾.

وخلّق الله للكون ليس إلا أسطورةً في نظر دكتور الأساطير⁽²⁾.

قال مستهزئاً بخالفه: «دون تفسير واضح لعدم تدخل الله لصالح أمته التقية، رغم تدخله من قبل في أمور أهون مثل دفاعه بالطير الأبايل عن مكة... ومع ذلك فإن الله لم يتدخل حتى تاريخه لحماية أولى القبليتين ومسرى النبي وثالث الحرمين، ولم يدافع عن عاصمة الرشيد أمام الأمريكان»⁽³⁾.

بهذه اللغة الاستهزائية يتهم القمني على خالفه، ولكن ماذا نفعل مع من لا مبدأ له إلا افتراس القمامة.

والوجود البشري عند حسن قبيسي في «رودنسون ونبي الإسلام» (ص 215) في ماضيه وحاضره يظهر في إطار الفكر التاريخي على أنه وجودٌ زمنيٌّ دنيويٌّ

(1) «رب الزمان» (21).

(2) «الأسطورة والتراث» (155).

(3) «شكرا ابن لادن» (157).

أرضي، لا شأن للآلهة والأنبياء والأبطال وأرواح الأجداد الأولين بابتداعه⁽¹⁾، وهذا تكذيبٌ صريحٌ للقرآن. ووصف عبد المجيد الشرفي الخلق بالأسطورة⁽²⁾، وكذا جعلها تركي علي الربيعو أسطورةً في كتابه «الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة» وكتابه «العنف والمقدس والجنس» (28)، وهي - أي: أسطورة الخلق الإسلامية - تشبه باقي الأساطير القديمة للخلق، مثل ملحمة الخليقة البابلية وملحمة أتراحاسيس⁽³⁾.

واستهزأ صادق جلال العظم في «نقد الفكر الديني» (17-18) بما ذكره القرآن من قصة خلق الكون وخلق آدم، واعتبر (25) أن كلام القرآن عن خلق آدم وسجود الملائكة له وامتناع إبليس وطرده من الجنة أسطورةٌ تُناقضُ تناقضًا صريحًا المعارف العلمية.

وكان شبلي شميل ينكر الخلق والمعاد. «آراء الدكتور شبلي شميل» (64-69). ولذلك سيكون من المضحك كما يقول أشرف عبد القادر «أن نأخذ بنظرية خلق الكون التوراتية التي تبتتها آيات القرآن الكريم، بينما العلم يقدم لنا نظرية الانفجار الكبير الذي لم يدم سبعة أيام، كما تقول الأسطورة الترائية، نقلًا عن الأسطورة البابلية، بل دام أقل من ثانية»⁽⁴⁾.

وخلق آدم من صلصال - عند العفيف الأخضر - أصلها أسطورةٌ سومريةٌ ترجمها أحبار اليهود في القرن السادس قبل الميلاد خلال الأسر البابلي في سفر التكوين، وكذلك أسطورة خلق العالم في سبعة أيام، وأسطورة طوفان نوح،

(1) «أزمة الخطاب التقديمي» (74).

(2) «التراث بين السلطان والتاريخ» (144).

(3) «العنف والمقدس والجنس» (31).

(4) «العلمانية مفاهيم ملتبسة» (10).

وأسطورة لوط، ترجوها من ملحمة جلجامش⁽¹⁾.

النكذيب بقصص القرآن:

تولى كِبَر هذه المسألة محمد أحمد خلف الله، في «كتابه الفن القصصي في القرآن الكريم». وخلاصة ما ذهب إليه أن القصص القرآني «أنساق من السرد الموظف توظيفاً دينياً، وليست حقائق تاريخية»، كما قال نصر أبو زيد⁽²⁾؛ أي: القصص القرآني مجموعة من الحكايات الشعبية أو لنقل: الأساطير الخرافية، وليست حقائق تاريخية، فلم يوجد نبي اسمه نوح أو إبراهيم أو أصحاب الكهف، وإنما هي حكايات سرديّة للعبرة والموعظة، وتابع محمد أحمد خلف الله في افتراءاته هذه واحداً ممن يوصف بالعلماني المعتدل، وهو محمد عابد الجابري.

قال الجابري بعد أن بيّن أن القصص القرآني لضرب المثل والعبرة، لا للرواية التاريخية: «وهكذا فكما أننا لا نسأل عن صحة القصة التي وراء الأمثال التي تضرب لموقف أو حال... إلخ؛ لأن المقصود بالمثل ليس أشخاصه بل مغزاه، فكذلك القصص القرآني في نظرنا. والصدق في هذا المجال سواء تعلق الأمر بالمثل أو بالقصة لا يلتمس في مطابقة أو عدم مطابقة شخصيات القصة والمثل للواقع التاريخي، بل الصدق فيه مرجعه مخيال المستمع ومعهوده، فإذا كنا نعجب بمثل ونفعل له فهو صادقٌ بالنسبة لنا، أما صدقه في نفسه فلا يكون موضوع سؤالٍ ما دام يثير فينا ذلك الانفعال المعبر عن الإعجاب والتصديق»⁽³⁾.

(1) «الحوار المتمدن» العدد: (690) (22 / 12 / 2003).

(2) «النص والسلطة والحقيقة» (10).

(3) «مدخل إلى القرآن الكريم» (238).

وهذا كلامٌ موافقٌ لخلف الله في غاية الوضوح والصراحة. فقصة يوسف مثلاً ليست واقعيةً حقيقيةً، وصدقها هو فيما تحدثه فينا من انفعالٍ وإعجابٍ، لا أنها صادقةٌ في نفس الأمر، ثم يزيد مؤكداً: «وبما أن الهدف من القصص القرآني هو ضرب المثل واستخلاص العبرة فلا معنى لطرح مسألة الحقيقة التاريخية»⁽¹⁾.

ثم يبدي مراوغةً ذكيةً لكنها مكشوفةٌ فيقول: «نعم إن القصص القرآني ليس قصصاً خيالياً، بل هو قصصٌ يتحدث عن وقائع «تاريخية» تدخل ضمن معهود العرب»⁽²⁾، ثم ذكر أن العرب كانت لهم خبرةٌ بأخبار الأمم وقصص الماضين.

ووضع «تاريخية» بين مزدوجتين ليبين أنها ليست تاريخيةً حقيقيةً، وأكد ذلك بتقييده ذلك بمعهود العرب؛ أي: القصص القرآني في نظره لا يدل على وقائع تاريخية حقيقية، ولكنه حسب ما كان شائعاً ومعهوداً في الحكايات الشعبية لدى العرب، فهي ليست خيالاً محضاً، ولكنها حكايةٌ لما كان شائعاً في الأوساط العربية. وهذا ليس استنتاجاً مني، بل هو منطوق كلامه، وزاده تأكيداً بقوله: «من الذين كتبوا في هذا الموضوع وأثارت آراؤهم جدلاً في الخمسينات من القرن الماضي كتاب المرحوم محمد خلف الله «الفن القصصي في القرآن». وقد انتهى فيه إلى أن القصة القرآنية لم يكن هدفها التاريخ بل العظة والاعتبار، وأن هناك أقوالاً جاءت على لسان بعض الشخصيات في القصة أنطقها القرآن على لسانهم، وأن مضمون القصة القرآنية هو ما يعرفه المعاصرون للنبي من تاريخ، ومع أننا لا نختلف كثيراً حول هذه النتائج إلا أن طريقنا إليها يختلف عن طريق خلف

(1) نفس المرجع (239).

(2) نفس المرجع .

الله»⁽¹⁾؛ فالخلاف هو في طريقة العرض لا النتائج نفسها .

وقال في مكانٍ آخر بعد سرده لعددٍ من القصص القرآني: «أما مسألة ما إذا كان محتوى هذه القصص يحكي وقائع تاريخية فهي مسألة لا معنى لها في نظرنا»⁽²⁾.

وممن يميل إلى هذا عبد المجيد الشرفي، فقد أكثر في كتبه من الحديث عن بنية القرآن والسنة الأسطورية وقال: «كما يحسن بنا أن لا نغتر بخصائص الخطاب الميثي⁽³⁾ فنأخذها على أنها تنتمي إلى الخطاب المفهومي وتتماهى معه تماهياً كاملاً، على غرار ما دأب عليه مفسرو النص القرآني حين سعوا إلى تفصيل ما هو مجملٌ، وتعيين المشار إليه، وترجمة الرمز عمومًا إلى وقائع تاريخية حسية»⁽⁴⁾ وهذا نصٌّ واضحٌ عند من يفهم الخطاب العلماني وتمرس به.

فالشرفي يقول لنا: «إن القصص الأسطورية المذكورة في القرآن ما هي إلا رموزٌ تهدف إلى إيصال مفاهيمٍ معينة، لا أنها وجدت فعلياً في التاريخ».

واعتبر صادق جلال العظم أن قصص القرآن مثلها مثل أية أساطير خرافية في عالم الأدب⁽⁵⁾.

وقال القمني مشككاً ومستهزئاً بناقصة صالح وقصة الطوفان: «ثم لاشك أن أي مؤمنٍ وأي شاكٍ ستطيب نفسه إن تمكن من تفسير الحكمة الإلهية في إهلاك شعبٍ مقابل ناقة تلدها صخرة!! كما لا جدال أن إيجاد تفسيرٍ معقولٍ لإفناء قوم نوح في

(1) نفس المرجع (243).

(2) نفس المرجع (249).

(3) أي : الأسطوري.

(4) «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» (55).

(5) «نقد الفكر الديني» (66-67-68-69).

ضوء المعقول الآني يفرض حرية الاعتقاد⁽¹⁾. ووصف أركان القصص القرآني بالأسطورة الساذجة⁽²⁾.

وذكر أن القصص القرآني مأخوذ من التراث اليهودي والمسيحي⁽³⁾.

وأن القرآن استعار قصصه من غيره، ووظفها ضمن منظوره وغير وجهتها وغايتها لكي تتطابق مع وجهته هو⁽⁴⁾.

وينحو هذا المنحى كذلك: تركي علي الربيعو، فالقصص القرآني ينتمي إلى الفكر الأسطوري الميثي⁽⁵⁾، والواجب على الباحث «القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الرواية القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس» كما قال⁽⁶⁾، وزاد الربيعو أن الرواية القرآنية هي الإطار المرجعي لتاريخ قديم تحل فيه الأسطورة محل التاريخ⁽⁷⁾. أي: القصص القرآني ذو بنية أسطورية خرافية لا تاريخية وغير واقعية، وقصة آدم وحواء⁽⁸⁾ وقصة صالح⁽⁹⁾ وغيرها قصص أسطورية.

(1) «الأسطورة والتراث» (22).

(2) «نحو نقد العقل الإسلامي» (78).

(3) «نحو نقد العقل الإسلامي» (78).

(4) «نحو نقد العقل الإسلامي» (149).

(5) «العنف والمقدس والجنس» (52-54-78).

(6) «العنف والمقدس والجنس» (52).

(7) «العنف والمقدس والجنس» (54).

(8) «العنف والمقدس والجنس» (78).

(9) «العنف والمقدس والجنس» (55).

تكذيب قصة الطوفان والسخرية منها:

قصة الطوفان كباقي القصص القرآني تدرج عند العلمانيين في القصص الأسطوري الخرافي.

قال عصام الدين حفني ناصف في «اليهودية بين الأسطورة والحقيقة» (111) عن قصة الطوفان: «لا يسلم بصحتها في الوقت الحاضر إلا رجلٌ يفكر في القرن العشرين بعد الميلاد تفكير الذين كانوا يعيشون في القرن العشرين قبل الميلاد، رجلٌ يتمتع بعقلٍ كعقول الأطفال وتصديقٍ ساذجٍ كتصديق العجائز»⁽¹⁾.

وسخر (104-105) من قصة الطوفان، وتساءل: كيف استطاع نوح أن يميز بين الذكر والأنثى عند الحشرات مع أنه لم يكن مزوداً بمجهر؟ وكيف قفزت تلك الحيوانات التي لا تحسن السباحة من قارةٍ إلى أخرى وجاءت إلى السفينة؟ وكم سنة أمضاها الحيوان الكسلان من أمريكا الجنوبية إلى العراق، وهو لا يستطيع أن يقطع أكثر من خمسة عشر متراً في اليوم؟⁽²⁾، وهذا تكذيبٌ للقرآن.

التكذيب بقصة أصحاب الكهف:

اعتبر صادق النيهوم العلماني الليبي أن قصة أصحاب الكهف حادثة رمزية⁽³⁾؛ أي: ليست قصة حقيقية، بل هي رمزٌ فقط لأشياء معينة.

وهي مليئة بالرموز، فالرقيم رمزٌ واضحٌ محددٌ للنشاط التجاري الذي تميزت به الأمم المسيحية في العصور الحديثة، والكهف رمزٌ آخر محددٌ للنشاط

(1) «أزمة الخطاب التقدمي العربي» (72).

(2) نفس المرجع (72).

(3) «الرمز في القرآن» (51).

الكهنوتي في الأديرة المتوحدة وبقاع النساك في الجبال. وترتيب وضع الكلمتين في النص (الكهف والرقيم) يبدو بمثابة تلخيص مذهل لتاريخ المسيحية بأسرها التي بدأت في كهوف الرهبان وانتهت في بورصات المدن الكبيرة والبنوك⁽¹⁾.

ويستمر مفسرنا العبقري قائلاً: «وهنا تصبح الآية: ﴿وَتَحْسَبُهُمْ آيَةً وَأَنْتَ لَدَيْهِمْ فِي سُدٍّ﴾ [الكهف: ١٨]. رمزاً لحال الركود المعروفة في تاريخ المسيحية بين ميلاد عيسى المسيح وبين عصر الإمبراطور قسطنطين، وهي فترة تميزت بحالة حادة من الخمود الكلي في جميع مناطق الدين الجديد، وتصبح الآية: ﴿وَنَقَلْنَاهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ﴾ [الكهف: ١٨] رمزاً لحالة التيه التي عاشها أتباع المسيحية في تلك الفترة ملتجئين لطريقهم لنشر تعاليم المسيح بين أوروبا وبين أثيوبيا...، وتصبح آية ﴿وَكَلَبَهُمْ بِسَيْطٍ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ﴾ [الكهف: ١٨] إشارة أكثر وضوحاً إلى أن الدين الجديد كان يواصل انتشاره في مناطق مأهولة بالشعوب التي تحترف الرعي⁽²⁾.

قادت مفسرنا العبقري حماقاته إلى شيء أخطر وأخطر، فزعم أن عيسى له أبٌ واسمه يوسف النجار، والعجيب أنه استدل بالقرآن على ذلك؛ لقوله تعالى: ﴿أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾ [آل عمران: ٤٤]. أي: يتزوجها⁽³⁾.

وحماقات هذا الرجل شبيهةٌ بحماقات قائده الملهم القذافي، الذي طار بحماقاته وطرائفه الركبان، والناس على دين ملوكها، فلا عجب.

منها مثلاً ما زعمه أن معجزات عيسى ليست حقيقيةً ولكنها رمزٌ فقط، كيف؟

(1) نفس المرجع (56-57).

(2) نفس المرجع (63-64).

(3) نفس المرجع (89).

شفاء الأكمة والأبرص معناها: الأعمى هو الذي لا يستطيع أن يرى آيات الله، وأما الموتى فهم العاجزون كليةً عن الارتباط⁽¹⁾.

والحروف المقطعة في القرآن هي علاماتٌ في مذهبٍ صوفيٍّ عند اليهود يعرف بالقبالة، وهو عبارةٌ عن نظامٍ تدريبيٍّ تربويٍّ يتبعه المريِّدون في مسالكهم نحو المقامات التي يسعون إلى بلوغها، وكل حرفٍ منها يشير إلى مسلكٍ من تلك المسالك⁽²⁾.

وللتذكير فأهم مراجع النيهوم هو تفسير باللغة الإنجليزية لمحمد علي الهندي القادياني⁽³⁾؛ علماً أن أول من أحدث فرضية الرمز في القرآن هو المستشرق الإنجليزي المتحامل على الإسلام مرجليوت المتوفى سنة 1940⁽⁴⁾.



(1) نفس المرجع (113).

(2) «الممنوع والممنوع» (59).

(3) «الرمز في القرآن» (50).

(4) نفس المرجع (151).

5- الطعن في القرآن:

وجه العلمانيون طعوناً عديدةً للقرآن الكريم، تقدم بعضها وستأتي أخرى، ونذكر هنا جملةً من تلك الطعون لم تذكر في الفقرات السابقة أو اللاحقة، ولنبدأ بمحمد أركون.

فقد ذكر أن سورة الكهف تعرضت لتحويراتٍ أو لتغييراتٍ، وأن الآية 25 منها مكانها بعد الآية 11⁽¹⁾، وأن في السورة شذوذاً لغوياً⁽²⁾.

وقال عن مواضع سورة الكهف: «مجرد تجاورٍ بين عباراتٍ لغويةٍ ومعنويةٍ متبعثرة»⁽³⁾.

وأن الخطاب القرآني خطابٌ سلطويٌّ⁽⁴⁾، وديكتاتوريٌّ⁽⁵⁾، واتهم القرآن بالتناقض مراراً، منها قوله: «قد أدت إلى ظهور تناقضٍ تأسيسيّ شاملٍ على مدار الخطاب القرآني كله»⁽⁶⁾.

واتهم القرآن بالوانٍ من التهم الرخيصة، قال: «فأولاً ينبغي القيام بنقدٍ تاريخيّ لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس»⁽⁷⁾. ووصف

(1) «القرآن من التفسير الموروث» (148).

(2) نفس المرجع (148).

(3) نفس المرجع (149).

(4) «تاريخية الفكر العربي» (166).

(5) «القرآن من التفسير الموروث» (64).

(6) «الفكر الإسلامي» (148).

(7) «الفكر الإسلامي» (203).

الخطاب القرآني بـ: «متملصٌ مواربٌ سريعٌ تلميحِيٌّ»⁽¹⁾.

ووصف القرآن بأن فيه تناقضًا تأسيسيًا شاملًا على مدار الخطاب القرآني كله⁽²⁾.

وقال: «فالقرآن لا يعرض الأمور على هيئة خطابٍ هاديٍّ يوصل الحقائق والمعارف إلى الناس بطريقةٍ رصينةٍ رزينةٍ، على العكس فإنه مليٌّ بالمماحكات الجدالية الساخنة ضد الأعداء، والمناقشات الخلافية الهائجة، وكل أنواع الدحض لأقوال الخصوم والمحاجات الإلحادية المعادة مرارًا وتكرارًا، هذه هي طريقته في إيصال حقيقته إلى الناس، وهذه الأساليب المتوترة تهيمن على عددٍ كبيرٍ من الآيات القرآنية...» إلى قوله: «فالخصوم المستهدفون من قبل هذه الآيات القرآنية العنيفة والحادة اللهجة»⁽³⁾. وقال عن التضحية بالنفس في القرآن: «ولكن هذه التضحية بالذات تبدو في القرآن مشبوهةً، أو تنطوي على ازدواجيةٍ أو تناقضٍ»⁽⁴⁾، وقال هاشم صالح: «في الواقع إن الفقهاء استغلوا تناقض القرآن أو غموضه وعدم وضوحه فيما يخص هذه النقطة...»⁽⁵⁾، واتهم القرآن في موطنٍ آخر بالتناقض⁽⁶⁾.

واعتبر عبد الوهاب المؤدب أن في القرآن جوانب عتيقةً باليةً فيها استيلاّبٌ

(1) «نحو نقد العقل الإسلامي» (258).

(2) «الفكر الإسلامي» (148).

(3) «نحو نقد العقل الإسلامي» (266).

(4) «نحو نقد العقل الإسلامي» (273).

(5) «الإسلام والانغلاق اللاهوتي» (221).

(6) «الإسلام والانغلاق اللاهوتي» (209).

ووحشية ظالمة وعنف، مثل نجاسة المرأة، وتعدد الزوجات، والتطليق عن طريق الطرد التعسفي، ونظام الرق، وقانون القصاص العين بالعين والسن بالسن⁽¹⁾، والقرآن والسنة حسب عزيز العظمة: «أخبارٌ فيها اختلافاتٌ كثيرةٌ وكبيرةٌ»⁽²⁾.

وشكك أركون في اتهام القرآن لأهل الكتاب بتحريف كتبهم، وسماها تهمةً رهيبَةً⁽³⁾، وكذا شكك حسن حنفي في مقدمته لرسالة إسينوزا (22) في كون القرآن محفوظاً من التغيير والتبديل.

ونظرة الإسلام إلى كون الأديان السابقة محرفةً وخاطئةً ليست عنصراً مرجحاً به عند أركون؛ لسبب بسيط: أن المنهج النقدي التفكيكي الموضوعي التاريخي الغربي لم يقل كلمته في هذه المسألة، فهو دين أركون الجديد⁽⁴⁾.

القرآن عنيف ووحشي وقاس:

هكذا صرح جماعة من العلمانيين.

سيأتي أنه وحشي وعنيف في فقرة «القانون الجنائي الإسلامي قانونٌ همجيٌ وحشيٌ».

ووصف أركون آية: ﴿فَإِذَا نُفِرَ فِي الْأَقْصَارِ﴾ [المدر]. بالمقطع العنيف والمتهب⁽⁵⁾، وقال: «فالعنف الذي نظر له القرآن في سورة التوبة»⁽⁶⁾، وذكر أن القرآن

(1) «الإسلام والانغلاق اللاهوتي» (113).

(2) «التراث بين السلطان والتاريخ» (54).

(3) «نحو نقد العقل الإسلامي» (338).

(4) «نحو نقد العقل الإسلامي» (268).

(5) «الفكر الإسلامي» (148).

(6) «قضايا في نقد العقل الديني» (102-103).

تحدث بقسوة وسلبية عن البدو⁽¹⁾، ووصف في مواطن أخرى القرآن بالعنف⁽²⁾.

وقال الجابري: «لأن ما احتفظت به السورتان (أي: الأحزاب وبراءة) كان عنيفاً وقاسياً»⁽³⁾، وعند محمد الشرفي: «القرآن وضع أحكاماً قاسية تحط من الكرامة»⁽⁴⁾. وللقرآن عند عبد الرحيم لمشيبي لهجة شديدة العنف⁽⁵⁾.

وله حسب عبد الوهاب المؤدب موقف هجومي عنيف⁽⁶⁾. وله موقف متقلب، ونصومه لا تخضع لمنهج متماسك محكم في التأليف⁽⁷⁾. ولهجته مع اليهود أكثر قسوة وتشدداً⁽⁸⁾.

وربط النص بالرصاص، والعنف بالمقدس هو قراءة رسمية، «بمعنى أدق: إنها تدين بمرجعيتها إلى نظرة السلطة، ولذلك بقيت محكومة بهواجس إيديولوجية وشواغل ظرفية جامحة، ولم تساهم إلا في إذكاء خطاب نظري سوسيولوجي سطحي وفي زيادة الطين بلة»، كما قال الربيعو⁽⁹⁾.

وزاد أنها تجسد نزعة أمنية وسياسية تبني وجهة نظر الدولة في ظاهرة الإسلام السياسي⁽¹⁰⁾.

(1) «الفكر الإسلامي» (41).

(2) «نحو نقد العقل الإسلامي» (268) و«الفكر الإسلامي» (93).

(3) «مدخل إلى القرآن» (209).

(4) «الإسلام والحرية» (92).

(5) «الإسلام والانغلاق اللاهوتي» (100-101).

(6) «الإسلام والانغلاق اللاهوتي» (147).

(7) «الإسلام والانغلاق اللاهوتي» (147).

(8) «الإسلام والانغلاق اللاهوتي» (148).

(9) «الحركات الإسلامية» (92).

(10) نفس المرجع (101).

اشتمال القرآن على الأساطير:

تقدم في فقرة «الدين الإسلامي مليء بالأساطير» أن الأساطير السومرية والبابلية والكنعانية والآشورية والمصرية والفينيقية هي الأصل الذي بنيت عليه الأديان. وفيه نقول عدة في ذلك.

وذكر أركون «أنه فضلاً عن الأساطير القديمة فللتوراة والأنجيل والصابئين والحكايات العربية القديمة أصداً واضحة في القرآن»⁽¹⁾.

والقرآن ذو بنية أسطورية عند أركون⁽²⁾، وتركبي علي الربيعو⁽³⁾، وزاد الربيعو أن الرواية القرآنية هي الإطار المرجعي لتاريخ قديم تحل فيه الأسطورة محل التاريخ⁽⁴⁾؛ أي: القصص القرآني ذو بنية أسطورية خرافية لا تاريخية وغير واقعية.

وقال علي حرب: «لأن الأسطورة هي القوة المحركة للمشروع الديني وللدعوات التي تتم باسم الدين»⁽⁵⁾، وقال عن النص الديني: «إنه نص ذو بنية أسطورية»⁽⁶⁾، وكذا قال نصر أبو زيد⁽⁷⁾، بل الأسطورة عنده هي القوة المحركة للمشروع الديني⁽⁸⁾.

(1) «الفكر الإسلامي» (84).

(2) «الإسلام الأخلاق والسياسة» (172) و«تاريخية الفكر العربي» (210).

(3) «العنف والمقدس والجنس» (33-54-55).

(4) «العنف والمقدس والجنس» (54).

(5) «نقد النص» (211).

(6) «نقد النص» (211).

(7) «نقد النص» (211).

(8) «نقد النص» (211).

ونعود مرةً أخرى إلى أركون ليقول لنا: «إن الحكايات التوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي أو الأسطوري»⁽¹⁾، ووصف القصص القرآني بالأسطورة الساذجة»⁽²⁾.

وقال: «إن أساطير غلغاميش والاسكندر الكبير والسبعة النائمين في الكهف تجد لها أصداء واضحة في القرآن»⁽³⁾.

العجيب المدهش:

العجيب المدهش عند أركون وغيره هو مجموعة من الأساطير والخرافات والحكايات الشعبية التي تحكيها الجدات للأطفال، وتنتشر في مجال الأدب بالخصوص، والأدب الشعبي كحكايات سندباد والغول وطرزان، ويدخل ضمنها: عالم الساحرات والعفاريت والجن⁽⁴⁾ والملائكة، بل وكل الغيب.

واستعمال العجيب والمدهش في الخطاب القرآني يتناسب مع البيئة الثقافية للحجاز في القرآن السابع، وهو ركيزة من ركائز الفكر الديني.

والعجيب المدهش الأركوني موجود في القرآن كثيراً، كما بين في بحثٍ طويل في كتاب «الفكر الإسلامي» (187)، ومثلت قصص الأنبياء مجالاً خصباً لاكتشاف هذا العجيب المدهش في القرآن الكريم، أو الساحر الخلاب كما يسميه أحياناً.

قال (203): «هذا مع العلم أنه يمكننا أن نحدد نمط وجود العجيب المدهش

(1) «تاريخية الفكر العربي» (210).

(2) «نحو نقد العقل الإسلامي» (78).

(3) «الفكر الإسلامي» (84).

(4) «الفكر الإسلامي» (216).

ووظيفته بشكل دقيق إلى حد ما في الحكايات (كذا) العديدة وأحياناً الطويلة الموجودة في القرآن، إننا نفكر هنا مثلاً بسورة يوسف المشهورة وب حياة موسى... ثم بمختلف الحكايات المتعلقة بالأنبياء السابقين على محمد أو بالشعوب القديمة».

وقال: «نلاحظ أن العجيب المدهش يلعب في القرآن دوراً مهماً جداً جداً. ويبدو لي أننا نستطيع أن نرى فيه الفضاء الحيوي للوعي الديني. نجد أن في هذا العجيب المدهش كما بلورته وحددته (أو كما حاولت ذلك) ينتعش الوعي الديني ويزدهر⁽¹⁾. وفي الوقت ذاته أكد على غياب مفهوم العقل من القرآن⁽²⁾.

إذن: أساطير وخرافات وغياب العقل، هكذا يصور أركون كتاب الله المبين!! مع أن هذه الشبهة الأركونية لا تحمل من الجدة إلا المصطلح، وإلا فهي شبهة قديمة، أثارها المشركون ضد القرآن ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ أَكْتَتَبَهَا فِيهِ تَمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٥﴾ [الفرقان].

فلا تعدو محاولاته كونها إعادة صياغة لشبه الزنادقة على مر التاريخ بمنهجيات علم الألسنيات، وعلم النقد التاريخي وغيرها.

القرآن نص مفتوح على جميع المعاني:

حاول العلمانيون وسعيًا للتغلب من دلالة القرآن إلى اتهامه بكونه محتملاً لكل شيء، يقول أركون: «إن القرآن هو عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر، وبالتالي فهي مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطاً واتجاهات عقائدية متنوعة بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي

(1) «الفكر الإسلامي» (211).

(2) «الفكر الإسلامي» (211).

تحصل فيها أو تتولد فيها»⁽¹⁾، وقال: «القرآن نصٌّ مفتوحٌ على جميع المعاني».

وقد يبدو هذا الكلام بريئاً على غير المتمرس بفكر أركون، ولكن العارف به سيعرف جيداً أنه يقصد أن القرآن يحتمل جميع المذاهب والأفكار، بل حتى الإلحاد والكفر إن شئت أن تستخرجه منه فممكناً؛ لأن القرآن مفتوحٌ على جميع الاحتمالات.

فليس القرآن هدىً للناس، بمعنى أنه يهديهم من الضلال إلى النور، لكنه منتجٌ لكل العقائد ومولدٌ لجميع المذاهب.

وهكذا يرى علي حرب أن القرآن مفتوحٌ على كل المعاني وكافة التأويلات بحيث يمكن أن تتمرأى فيه كل الذوات، وأن تقرأ فيه مختلف العقائد والشرائع⁽²⁾.

وهكذا يقول عبد المجيد الشرفي، قال عن النص القرآني والحديثي: «إنه مفهومٌ فضفاضٌ وغير دقيق، ذلك أن هذا المفهوم قد وظف توظيفاتٍ مختلفة... يستعمل في اتجاهاتٍ مختلفةٍ ومتعارضةٍ وأحياناً متناقضة، فنفس النص يمكن أن يؤول لفائدة الشيء ونقيضه، ولذلك فإن الاحتجاج بالنص ليس احتجاجاً بريئاً»⁽³⁾.



(1) «تاريخية الفكر العربي» (145).

(2) «نقد النص» (87).

(3) «تحديث الفكر الإسلامي» (9).

6- نقد القرآن لا فهم القرآن:

تنوعت أساليب العلمانيين وتعددت مشاريعهم في نقد التراث الإسلامي وتفكيكه بغية زحزحته وتجاوزه. فهذا أركون سمي مشروعه: «نقد العقل الإسلامي» ويعني به: القرآن والسنة وما تفرع عنهما. وهذا الجابري سمي مشروعه: «نقد العقل العربي»، متحاشياً ذكر صفة «الإسلامي» مغاللاً الإسلاميين، كما قال بعض نقاده. وهذا حسن حنفي سمي مشروعه: «التراث والتجديد»، وجمع علي حرب بحوثه تحت مسمى: «نقد النص».

والعقل الإسلامي، والعقل العربي، والتراث، والنص كلها مصطلحات لمعنى واحد، هو القرآن والسنة وما تفرع عنهما من علوم.

وإن كان الغالب على أركون نقد القرآن والسنة في حد ذاتهما، في حين رأى آخرون التترس خلف مفهوم النص من أجل نقد النص نفسه، كما فعل نصر حامد أبو زيد وآخرون.

والهدف طبعاً للجميع هو النقد من أجل التجاوز، كما سيأتي شرحه. وقد أفصح نصر حامد أبو زيد عن حقيقة مشروعاتهم قائلاً: «الاتجاه الثاني هو اتجاه القطيعة مع التراث، وهو اتجاه يرى أن للتراث وجوداً ضاراً مسؤولاً عن بعض جوانب الأزمة الراهنة، ويرى أن الحل يكمن في ضرورة تحليل هذا التراث أو تفكيكه سعياً لإحداث قطيعة معرفية تُحررنا منه ومن تأثيراته الضارة». «دوائر الخوف» (194).

وذكر قبله الاتجاه الإسلامي، والثالث: اتجاه تجديد التراث، واعتبره منهجاً تلفيقياً، «منهج حسن حنفي ومن معه» (194)، وهذا كلامٌ في غاية الوضوح.

وغالبًا ما يعرض العلمانيون أنفسهم على أنهم متحررون من كافة الإيديولوجيات والمؤثرات الخارجية والمسبقة.

لنقرأ مثلاً قول أركون في «الفكر الإسلامي» (213): «وإنما كل ما أسعى إليه هو محاولة فرض قراءة تاريخية للنص القرآني قراءة تمتنع منذ الآن فصاعدًا عن أية عملية إسقاط إيديولوجية على هذا النص».

وغير خافٍ على أمثالنا أن النقد التاريخي الذي يتسلح به أركون هو إفرازٌ غربيٌّ حداثيٌّ، له قيمٌ وإيديولوجيا تقف خلفه، وله فلسفةٌ للحياة ورؤيةٌ للكون تتحكم فيه.

يحاول أركون أن يوهنا أن العلوم الإنسانية والنقد التاريخي شأنها شأن العلوم التجريبية كالفيزياء والكيمياء والرياضيات فكما استقبلنا هذه بدون تحفظٍ، فعلينا استيراد الأولى كذلك. مع أننا نفهم الفرق بين هذا وهذا جيدًا، وأن العلوم الطبيعية تجريبيةٌ تخضع لمعطياتٍ محسوسةٍ شبه ميكانيكيةٍ، ولهذا لا تكاد تجد بينها خلافاتٍ جوهريةً، فما يكتشفه المتدين الصيني أو المسيحي يطابق ما اكتشفه العلماني الفرنسي مثلاً.

أما العلوم الإنسانية وعلوم الاجتماع والنقد التاريخي فهي فلسفاتٌ أكثر منها علوم، تختلف نتائجها حسب المدارس الفلسفية التي تتبناها.

والنقد التاريخي مثلاً ليس رجالاً منزهاً معصوماً ينطق، بل الذين يقرأون وينقدون هم بشرٌ لهم أفكارهم وقناعاتهم ونسقهم الإيديولوجي والفلسفي وخلفياتهم المعرفية.

قال أركون في الكتاب المتقدم نفسه (230): «أعتقد أن الألسنيات هي علمٌ

في طور التكوين والبحث عن مناهجه الخاصة، وأعرف عن طريق التجربة أن هناك خلافات كثيرة وصراعات عديدة بين علماء الألسنيات، وأنهم يجدون صعوبة كبيرة في التوصل إلى اتفاق ما.

وحدثنا أركون كذلك بأن علم الفيلولوجيا كان علماً رائداً في زمن ما ثم تجاوزه الباحثون، قال: «ينبغي العلم بأن علم الفيلولوجيا أو فقه اللغة التاريخي كان قد تربع لفترة طويلة على عرش العلوم الإنسانية، كانت الفيلولوجيا ملكة العلوم المستخدمة في المنهجية التاريخية النقدية والطباعة النقدية للنصوص القديمة، ثم بين أركون أن هذه المنهجية أقل نجمها بعد مجيء البنيوية. «نحو نقد العقل الإسلامي» (67).

وحكى أركون مراراً أن المستشرقين الألمان يرفضون إلى الآن -وبعد ظهور البنيوية - ترك الفيلولوجيا، وأكد أنه تحدث معهم مراراً حول هذا ورفضوا.

والنقد التفكيكي الذي أسسه نيتشه ثم تلاه هيدغر، وهو واضح الاسم، ثم ميشيل فوكو وجاك دريدا وجيل دولوز⁽¹⁾.

وإذا كان التفسير والتأويل ينظران في مراد المؤلف، فإن التفكيك يقطع الصلة مع المؤلف ومراده، ومع المعنى واحتمالاته⁽²⁾، وهو يتجاوز منطق الخطاب إلى ما يسكت عنه، ولا يقوله إلى ما يستبعده ويتناساه⁽³⁾.

مثال على ذلك: (لا حكم إلا لله)؛ فالمؤول يتجه إلى معرفة القصد منها كأن يقول:

(1) «الممنوع والممتنع» (23).

(2) «الممنوع والممتنع» (150) «والمرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك» (91).

(3) «الممنوع والممتنع» (150).

لا سلطة لأحدٍ على أحد؛ لأن الله هو صاحب السلطة الحقيقية.

وأما المفكك فيرى أن القول المذكور يتأسس على حجب مضاعف إذ هو يخفي سلطته على سامعه بقدر ما يخفي إرادة قائله بالسيطرة على سواه⁽¹⁾.

ونفى التفكيكيون كل الفلسفات التي تقدمتهم، واعتبر مخالفوهم كهابر ماس التفكيكية عبثاً ونزعةً عديمة⁽²⁾.

في حين يرى الماركسيون أن المنهج الجدلي الديالكتيكي هو أرقى المناهج التي عرفها الفكر البشري.

فكيف نترك كتاب الله وسنة نبيه ﷺ بين أنياب ومخالب المناهج الغربية التي ينقض بعضها بعضاً ويُسَفِّه أكثرها أقلها.

مع أننا في غنى عن هذه المناهج المحدثّة المضطربة، بمناهج علمائنا المعروفة كعلوم القرآن، وأصول الفقه، وفقه اللغة وغيرها.

ينسج أبو زيد نسجاً غريباً وشاذاً في محاولاته اليائسة لقطع الطريق أمام النص.

فدندن مراراً في كتبه حول أنه لا يوجد منهجٌ إلهيٌّ أو شرعٌ إلهيٌّ مقابل منهجٍ بشريٍّ أو شرعٍ بشريٍّ، بل هو بشريٌّ مقابل بشريٍّ؛ لأن الشرع الإلهي إنما يفهمه البشر، فينقلب من إلهيٍّ إلى بشريٍّ، ويعتبر أن الخطاب الديني يتجاهل هذه الحقيقة الكبرى. «نقد الخطاب الديني (67).

مع أن الخطاب الديني كما يعبر هو، والخطاب الإسلامي كما نعبر نحن، لا يتجاهل هذه الخرافة الكبيرة والزعم الباطل؛ لأنه يعرفها ويعرف تهافتها وتفاهتها،

(1) نفس المرجع (54).

(2) «الممنوع والممتنع» (45).

ويعلم أنها حيلة تكتيكية، وعباءة إيديولوجية لا غير، لا تمت إلى العلم والحقيقة بصلة. وقد تحدث الخطاب الإسلامي مرارًا أن الشرع منه قطعيات معلومة من الدين بالضرورة، اتفق عليها السلف والخلف، بل وفي كثير منها سائر الفرق، بما فيها الفرقة التنويرية حسب المنظور العلماني: المعتزلة، وابن رشد وغيره ممن يسبح بحمده التيار العلماني، مثل الصلاة والصيام والحج والزكاة والحجاب والولاء والبراء من الكفار والمشركين وإقامة الحدود الشرعية، وتطبيق الشريعة، وتحريم الربا والخمر، وعشرات المسائل.

وعلى ضوء تحليلات أبي زيد: إن هناك فرقًا بين هذه الثوابت القطعية وبين شرع الله. انظر إلى حجم السفسطة والتهافت التي يهذي بها أبو زيد؛ فإذا قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة].

فإذا قلنا: إن الله في هذه الآية يحذرنا من شرب الخمر والميسر والأنصاب والأزلام. يكون قد انقلب بشرياً بعدما كان إلهياً. أليست هذه قمة السفسطة والتخرص والجعجعة من غير طحن، بل العكس هو الصحيح تمامًا، عندما يقول أبو زيد: «إن مراد الله بهذه الآيات: البيئة العربية البدوية في الجزيرة، فهذا مجازٌ ورمزٌ فقط، والميسر أصبح من أصول الاقتصاد الحر، والخمر يعد بطريقةٍ طبيةٍ عالية الجودة، هنا ينقلب الإلهي بشرياً. فانظر كيف يقلب الحقائق ويزور الاتهامات، ثم ما دخل أبي زيد -الذي حكمت برده وتطليقه من زوجته محكمة قضائيةٍ مصريةٍ محترمةٍ، مشهودٌ لها بالنزاهة - بفهم الدين وعلومه، وهو متخصصٌ في الأدب العربي.

لا بد من «تحطيم أصنامكم وكسر المحرم القرآني الأعظم، لا يحق لكم أن

تنصبوا كتابكم المقدس ككتابٍ لا يناقش ولا يمس، لا يحق لكم أن تعتبروه حاملاً لكلامٍ إلهيٍّ أزليٍّ أبديٍّ غير مخلوق، يتضمن الحقيقة الكلية والنهائية ولا يخضع لأي تساؤلٍ، ما أشد سذاجتكم أيها المسلمون»⁽¹⁾.

هكذا يخاطب الحقير التونسي عبد الوهاب المؤدب في كتابه «مرض الإسلام» (16) المسلمين، يجب نقد القرآن ونقضه وإسقاط قداسته. ولأنه يصعب الآن تجاوزه كلياً، فالحيلة في نظره هو ضرب القرآن بعرضه ببعض على طريقة السم والترياق على حد تعبير هاشم صالح⁽²⁾. والقرآن حسب العروبي كمصحفٍ يتصفح، كمجموع حروفٍ وكلماتٍ وعباراتٍ، وثيقةٌ ماديةٌ كباقي الوثائق، لا اعتراض على إخضاعها لجميع أنواع النقد المعاصر. الأمر مشروع...⁽³⁾

وعادةً ما يقوم العلمانيون بتغطية مشروعهم لنقد الوحي ونقد القرآن والسنة بالدعوة إلى نقد فهم الوحي؛ أي: الفصل بين الوحي والتاريخ وبين المثال والتطبيق، وهي لا تعدو أن تكون حيلةً كما سماها علي حرب⁽⁴⁾، تحاشياً للاصطدام وأمثالاً في خلق فضاءٍ معينٍ ينطلقون من خلاله إلى الفضاء الأسمى، والأهم هو نقد النص نفسه لا نقد فهمه، وهذا مشروع أركون كما نص عليه علي حرب⁽⁵⁾.

(1) «الإسلام والانغلاق اللاهوتي» (131).

(2) «الإسلام والانغلاق اللاهوتي» (354).

(3) «السنة والإصلاح» (124).

(4) «نقد النص» (64).

(5) «نقد النص» (65).

لا يكتفي أركون بتفكيك الأنساق الفقهية والمنظومات العقائدية، بل يتوغل في نقده وتفكيكه وصولاً إلى الأصل؛ أي: إلى الوحي القرآني أو الحدث القرآني، على ما يسميه أحياناً⁽¹⁾.

فهو «يستهدف بالنقد الجانب اللاهوتي القدسي، ممثلاً بالوحي القرآني والممارسة النبوية... أما الجابري فإنه يستبعد خطاب الوحي والنبوة من مجال النقد؛ لأنه يرى أن النقد اللاهوتي لم يحن أوانه بعد في العالم العربي» كما قال علي حرب⁽²⁾.

وأكد هاشم صالح أنه لا مفر من تطبيق المنهج التاريخي عليه كما فعل المسيحيون في أوروبا بالتوراة والإنجيل، وكما فعل المستشرقون بالقرآن ذاته. وزاد: «هذا يعني أن التعرية الأركيولوجية سوف تصل هذه المرة إلى القرآن نفسه ولن تكتفي بتفكيك السنة أو السيرة النبوية أو الحديث النبوي أو كلام الفقهاء الكبار أو كتب الملل والنحل... إلخ. فالتفكيك إما أن يكون عامّاً شاملاً أو لا يكون»⁽³⁾.

إذن: لا يستبعد أركون خطاب الوحي من مجال النقد التاريخي⁽⁴⁾، وهذا رأي أغلب العلمانيين، فعلي حرب مثلاً يرى أنه لا بد من نقد النص القرآني والنبوي وتشريحه وتحليله وتفكيكه، فلا ينبغي لشيء أن يقف حائلاً دون حرية البحث والنقد⁽⁵⁾.

فليس كونه من عند الله مانعاً من نقده وتفكيكه، في نظر علي حرب، وعليه فلا

(1) «نقد النص» (62).

(2) «نقد النص» (116).

(3) «الإسلام والانغلاق اللاهوتي» (314).

(4) «نقد النص» (66).

(5) «نقد النص» (71-203).

بأس بتوجيه ضرباتٍ موجعةٍ له؛ لأنه نصٌّ من النصوص؛ ولأنه نصٌّ تاريخيٌّ⁽¹⁾.

فالنصوص عنده سواء بغض النظر عن قائلها أو كاتبها⁽²⁾؛ ولأن النص يتصف بالخداع والمخاتلة، وله ألاعيبه السرية وإجراءاته الخفية كما قال⁽³⁾، التي يمارس من خلالها آلياته في الحجب والتبديل⁽⁴⁾، فلا ينبغي في نظره التعامل مع النصوص بما تقوله وما تخفيه وتستبعده⁽⁵⁾.

وهكذا يرى نصر أبو زيد، فالقرآن عنده نصٌّ لغويٌّ، مثله مثل أي نصٍّ أدبيٍّ آخر، يقرأ كما يقرأ أي نصٌّ شعريٌّ أو نثريٌّ وينقد بل ينقض ويزيف، ولا تحفظ له أية حرمةٍ أو قداسةٍ، أو بمعنى آخر: إن دراسته إنما تخضع لمعطيات الدرس الأدبي⁽⁶⁾.

وعلى حرب يرى في منهج نصر أبي زيد هذا أنه في منتهى الخفة والتهور⁽⁷⁾؛ لا لأنه ينقد كلام الله، ولكن لأنه يكتفي باستخدام منهج واحد في الدراسة والنقد، وكان عليه في نظر حرب استخدام كافة الأدوات والمناهج الحديثة كالمنهج السيميائي والأركيولوجي والتحليل السوسيولوجي والنقد التاريخي كما يفعل أركون.

كان علماؤنا المتقدمون يقرأون القرآن بمناهج ابتكروها وأنشأوها دون أية

(1) «نقد النص» (71).

(2) «نقد النص» (11-12).

(3) «نقد النص» (16-18).

(4) «نقد النص» (18).

(5) «نقد النص» (15-20).

(6) «نقد النص» (208).

(7) «نقد النص» (208).

مؤثرات خارجية، ودون الحاجة إلى استيراد مناهج معينة من دول معادية للأمة، وقفت على مدار تاريخها ضد مصالحها.

زد على هذا أن المناهج الغربية ليست مناهج بريئة، وليست كالعلوم التجريبية كالطب والجيولوجيا وغيرها؛ لأنها مناهج مرتبطة بثقافة غربية وإفراز ثقافي في ظل أوضاع كنسية معينة، وفي وسط شروط ولدت من رحم الصراع الكنيسي العلمي، من هنا جاءت الحاجة إلى قراءة الإنجيل قراءة تفكيكية.

ولم يبلور رجال الدين المسيحي مناهج دقيقة وعلمية لقراءة تراثهم، بل كانت مناهج البحث تشكلت خارج التراث المسيحي منذ القديم مع الفلسفة، وقبل ظهور العلمانية.

أما في تجربتنا فالأمر مختلف تمامًا، فأوضاعنا مختلفة، وحضارتنا مختلفة، ولعلمائنا عبر قرون متباعدة مناهج علمية راقية وقواعد منضبطة اعترف الغرب بكفاءتها وقدرتها على التحليل.

فكيف نهجر هذه المناهج العلمية النابعة من تراثنا وثقافتنا ونستبدلها بمناهج ولدت في بيئة مغايرة وأوضاع مغايرة، إنها الهزيمة النفسية لا غير، والاستلاب الحضاري والانبهار الحضاري، ثم العلمانيون الذين ينتهجون هذه المناهج الغربية ذوو خلفية إلحادية مغرضة؛ أي: ليس همهم المعرفة، بل الإيديولوجيا.

وبالتالي فالقراءة ليست علمية، بل إيديولوجية؛ أي: هي غير بريئة، وليس هدف العلمانيين إعادة قراءة النص القرآني والنبوي بالمناهج العلمية التي أسسها علماء الإسلام استجابة لمتطلبات العصر، كعلم أصول الفقه، وعلوم اللغة، وعلوم القرآن، وعلم الحديث، بل هذه في نظرهم قراءة تراثية تقليدية، بل هدفهم كما بين علي حرب استخدام المناهج الغربية الحديثة في التحليل بدل المناهج الإسلامية.

وبيّن حرب أنه عوض مفاهيم العموم والخصوص، والمحكم والمتشابه، والظاهر والباطن، والناسخ والمنسوخ، سنستخدم مفاهيم جديدة كالدلالة والرمز والمجاز والمخيال والأسطورة والبنية وشبكة العلاقات⁽¹⁾.

فقصص الأنبياء مثلاً سننظر إليها في ظل المناهج الغربية الجديدة على أنها مجموعة من الأساطير القابلة للتفكيك والنقد وإعادة القراءة، وظفت دينياً لأغراض سياسية وإيديولوجية معينة.

والحدود الشرعية في القراءة الجديدة رمزٌ للعقوبات، فأى عقوبة تيسرت كالسجن مثلاً فهي معبرة عن هدف القرآن. والجمود على النص دوغمائية تعود لثقافة القرون الوسطى.

والحجاب دلالة ورمزٌ للعفة، والعفة مفهومٌ اجتماعي يتغير بتغير الأوضاع والثقافات والمفاهيم، والعفة في زماننا تعني التسامح والتعايش، فلا معنى لثوب أو غطاء أو حجاب؛ لأنه رمزٌ للتمييز ضد المرأة في الثقافة القروسطية، بل مفهوم البكارة والزنا كلها ستغدو في القراءة الجديدة مفاهيم متجاوزة في ظل المساواة والحرية.

بل كثيرٌ من العلمانيين يريدون تجاوز حتى المصطلحات الإسلامية ولو بعد تفريغها من محتواها الديني، وقد تقدم عن حسن حنفي ذلك.

وهذا أركون يسمي القرآن المدونة النصية، ويسمي الآية: المنطوقة أو العبارة اللغوية، ويبيّن مترجمه سبب ذلك فقال: «وسبب ذلك هو أنه يريد تحييد الشحنات اللاهوتية التي سرعان ما تستحوذ على وعينا عندما نتحدث عن القرآن، فالقداسة

(1) «نقد النص» (78).

اللاهوتية أو الهيبة اللاهوتية العظمى التي تحيط بالقرآن منذ قرون تمنعنا من أن نراه كما هو؛ أي: كنص لغوي مؤلف من كلمات وحروف وتركيبات لغوية ونحوية وبلاغية... القرآن من التفسير الموروث» (119).

كان علي حرب صريحاً مع نفسه ومع قرائه، فهو يتحدث بلغة صريحة ولا يركب على عواطف الجماهير، وليس في حاجة إلى التصريح بأنه يستلهم القيم الروحية للإسلام، أو بأنه لا يهدف إلى نزع صفة القداسة على النصوص، قال متعجباً من اللف والدوران الذي يحاول إيهامنا به بعض العلمانيين: «فكيف نقرأ النصوص قراءة نقدية تاريخية، ونزعم أننا لا ننزع عنها صفة التعالي والقداسة؟ لا مجال إذاً للمداورة والالتفاف، بل الأحرى والأولى مجابهة المشكلة بدلاً من الدوران حولها»⁽¹⁾.

إهداء النقد:

النقد العلماني للقرآن ليس نقداً بريئاً، فهو تغلب عليه إرادة الإيديولوجيا على إرادة المعرفة. وهو مشبعُ بترسانة من الأفكار المسبقة والجهازية والمهيمنة، يدور الباحث حولها ويبحث عن سبل نصرها.

وطبعاً ليس أمام العلماني العربي إلا ما شيده ذاك الآخر من مناهج وأدوات للقراءة، ولهذا بدت أهداف العلمانيين من قراءتهم للتراث بادية للعيان، بل مصرح بها من قبيلهم، منصوص عليها في كتبهم، ويمكن إجمالها فيما يلي:

أولاً - نزع القداسة عن القرآن والسنة واعتبارهما نتاجاً ثقافياً كباقي النصوص، تُنقد وتُسأل كما تُنقد نصوص الشعر والنثر والأساطير والخرافات.

(1) «نقد النص» (77).

في ظل النقد التاريخي لا ينظر للقرآن والسنة باعتبارهما وحياً مفارقاً، أو لهما علاقةً ما بجهةٍ متعاليةٍ مقدسةٍ، فكل هذه المفاهيم من ثقافة الماضي التي تجاوزها النقد الحديث.

قال علي حرب: «لا مرأ أن النقد كما يمارسه أركون والآخرون يؤدي إلى نزاع هالة القداسة عن الوحي بتعريته آليات الأسطورة والتعالي التي يمارسها الخطاب في تعامله مع الأحداث والوقائع التاريخية، أو مع التجارب والممارسات الإنسانية»⁽¹⁾.

والعلمانيون يعبرون عن هذا الهدف إما: بنزع القداسة أو نزع الأسطورة، أو تاريخية القرآن والسنة.

وأحياناً من باب التعمية يزعمون أنهم يحاولون فهم النص علمياً لا فهماً غيبياً أسطورياً، كما يفعل نصر أبو زيد، وذلك بالتعامل معه باعتباره منتجاً ثقافياً كما قال علي حرب⁽²⁾.

في ظل النقد التاريخي لن تكون للقرآن أية قداسةٍ أو اعتبارٍ، فالبحث العقلي التاريخي هو الأول والآخر والظاهر والباطن.

فسورة التوبة مثلاً في نظر أركون مستخدماً ترسانته المعرفية لها لهجةٌ جداليةٌ حادةٌ، كما قال⁽³⁾.

وقال: «تبين لنا هذه السورة كيف أن الطائفة الجديدة الوليدة (يقصد النبي ﷺ وأصحابه) قد انخرطت بعد فتح مكة في عملية بناء المؤسسات، وهي تستطيع أن

(1) «نقد النص» (203).

(2) «نقد النص» (209).

(3) «القرآن من التفسير الموروث» (49).

تنقض العهود أو الاتفاقيات الموقعة سابقًا مع الفئات المعارضة، وتفرض عليها شروطها الجديدة تحت التهديد بإشعال الحرب ضد كل هؤلاء المشركين الذين يرفضون شرع الله ورسوله⁽¹⁾.

هكذا يصور نبينا ﷺ كرجلٍ سياسيٍّ متغطرسٍ ديكتاتوريٍّ متعطشٍ للدماء ينقض العهود ويفرض الشروط.

وزاد أن الأعراب قد أدينوا بقسوةٍ في تلك السورة⁽²⁾، وأن من تاب بعد ذلك فلا يتمتع بنفس الحقوق السياسية داخل الجماعة الجديدة المتصرة⁽³⁾.

ثانيًا - إعادة النظر في المسلّمات العقائدية الإسلامية. أو كما قال علي حرب: «خلخلة الاعتقادات وزحزحة القناعات»⁽⁴⁾. ذلك أنه يلامس بنقده مناطق محرمة، وبطرق أبواب يصعب طرقها⁽⁵⁾، ويكشف بل يفضح المسلّمات⁽⁶⁾. وتتم فيه إعادة النظر في المعتقد⁽⁷⁾...

سيتم من خلال هذا النقد تجاوز مفاهيم مترسخة في أذهان المسلمين مثل وجود الله، والملائكة والجن واليوم الآخر والوحي وغير ذلك.

ثالثًا - غربة التراث من أجل حذف كل العناصر الضارة منه، والإبقاء على الصالح في نظر العلمانية مثل الحرية والعقل والمساواة.

(1) نفس المرجع (49).

(2) نفس المرجع (49-50).

(3) نفس المرجع (50).

(4) «نقد النص» (72).

(5) «نقد النص» (76).

(6) «نقد النص» (74).

(7) «نقد النص» (73).

يقول أركون: «المهمة العاجلة تتمثل في ما يلي: إعادة قراءة كتب التراث الإسلامي على ضوء أحدث المناهج اللغوية والتاريخية والسوسولوجية والأنثربولوجية (أي: المقارنة مع بقية التراثات الدينية، وبخاصة ما حصل في الغرب المسيحي) ثم القيام بعدئذٍ بتقييم فلسفي شامل لهذا التراث؛ لطرح ما أصبح ميتاً فيه ومعرقلاً لحركة التطور، والإبقاء على العناصر الصالحة من أجل استخدامها في البنيان الجديد»⁽¹⁾.

إخضاع القرآن والسنة لمناهج النقد الغربية المحملة بالمضامين الفلسفية الغربية، مع مقارنتها بباقي الديانات اليهودية والمسيحية والبوذية، لنستخلص ديناً جديداً ترضى عنه العلمانية وتباركه، وماذا عن سيرة النبي ﷺ وسيرة الصحابة في نقد أركون؟

يجيب: كما وتنبغي دراسة سيرة النبي وشخصيات الصحابة الأساسيين على ضوء علم التاريخ الحديث، وذلك لفرز العناصر التاريخية فيها عن العناصر التبجيلية التضخيمية⁽²⁾.

أي: سنحصل على سيرة فيها وقائع تاريخية محضة، أما كل ما يدل على تبجيل النبي أو احترامه وتعظيمه، فنقد أركون كفيل بحذف هذه العناصر الضارة والتي لا ترضى عنها العلمانية.

رابعاً - تفكيك الهوية وضياح المشروع الحضاري، ومن ثم الإلحاق بالحضارة الغربية.

(1) «قضايا في نقد العقل الديني» (292).

(2) «قضايا في نقد العقل الديني» (293).

ولذلك فإننا نقول دومًا: إن العلمانيين هم طلائع الاستعمار وآليات الهيمنة الغربية وامتداد للسيطرة الغربية.

والمفكر عندما يقع تحت تأثير الاستيلاء الثقافي، ويسبح في بحوره، يحس بتحررٍ وهميٍّ وباستقلالٍ في التفكير، ويشعر في قرارة نفسه أنه يمارس مشروعًا فكريًا، أو نقدًا علميًا من خلال مناهج البحث في علوم الاجتماع والنقد التاريخي، وهو ينسى أن هذه المناهج إفرازٌ ثقافيٌّ إيديولوجيٌّ غربيٌّ، ذو همولةٍ فلسفيةٍ غربيةٍ، وبالتالي فهو ينخرط في المشروع الامبريالي شعر بذلك أم لم يشعر.



نماذج من النقد التاريخي للقرآن:

يرى أركون أن في سورة التوبة وسور أخرى في القرآن مفاهيم: «دين الحق»، «الدين القويم»، «الإسلام» محرّكة من قِبَلِ فاعلين ذوي مصالح مباشرة، يقومون بالمزايدة على نفس رهانات الحقيقة والنجاة لدى فئات أخرى كاليهود والمسيحيين والمشرّكين والكفار والمنافقين⁽¹⁾.

هكذا يصور أركون النبي ﷺ وأصحابه الكرام: «أصحاب مصالح يقومون بالمزايدة على مخالفيهم»، ثم زادنا من تحليلاته النقدية التي تغوص إلى أعماق المفاهيم ولا تقف عن الظواهر والشكليات كما هو شأن الفقهاء والأصوليين الدوغمائيين فقال: «ونلاحظ أن مفهوم الله الواحد مبلورٌ ليس من أجل مضامينه الخاصة، وإنما أولاً وقبل كل شيء من أجل تسفيه طريقة استخدامه من قِبَلِ أهل الكتاب، تقول السورة: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزُّهُ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَتَلْنَاهُمْ اللَّهُ أَنْفٌ يُؤْفَكُونَ﴾ [التوبة].»⁽²⁾.

إذن: الهدف هو تسفيه الآخرين، وليس المقصود إيضاح معنى الألوهية وما يجب لله من التنزيه.

ونقرأ في كتاب آخر له نموذجاً آخر من تشكيكاته في القرآن تحت ستار القراءة التاريخية، ولننقل النص بتمامه قال: «نضرب على ذلك مثلاً كلمة «عزير» الواردة في الآية الثلاثين من سورة التوبة المذكورة آنفاً، فالآية تقول بأن اليهود يعترفون به

(1) «القرآن من التفسير الموروث» (70).

(2) نفس المرجع.

كابن الله. فما هي حقيقة الأمر يا ترى؟ ينبغي الاعتراف هنا بأن المفسرين المسلمين القدامى كانوا جديين، وكانت لهم ميزة التساؤل عن هُويّة عزير هذا، بل ويصل الأمر بالطبري إلى حد القول بأنه ليس من المعتاد أن يعبر اليهود عن اعتقاد كهذا، أما البحث الأكاديمي الحديث فيقول لنا بعد طول تنقيبٍ وتبحرٍ⁽¹⁾ في الموضوع بأن عزيرًا هذا ما هو إلا الحاخام الأكبر عزرا، الذي ساهم في إعادة بناء المعبد اليهودي بعد عودة اليهود من منطقة وادي الرافدين إلى أورشليم (القدس) في فلسطين، ولكن هذه المعلومة التاريخية لم تعد تخطر على بال أغلبية المسلمين المعاصرين. لماذا لا يهتم المسلمون المعاصرون بمثل هذه المعلومات الدقيقة عن الآية؟⁽²⁾ لأن القراءة التاريخية للقرآن أو قل التفسير التاريخي لآياته يؤدي إلى التشكيك بذلك التصور الأرثوذكسي المرسخ في الوعي الجماعي عن القرآن، بصفته كلام الله الحرفي النازل من السماء على الأرض، والمنقول من فم الله كلمةً كلمةً إلى البشر عن طريق النبي. هذه الصورة المرسخة في الوعي الجماعي الإسلامي تهتز إذا طبقنا التفسير التاريخي على القرآن؛ ولذلك فإنهم يتحاشونه بأي شكلٍ ويتهمون المستشرقين الفيلولوجيين بمحاولة تدمير الإسلام⁽³⁾.

وهذا كلامٌ في غاية الوضوح، فهو يريد أن يقول: إن قول الله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٠]، كذبٌ على اليهود فلم يقولوا هذا أبدًا، وقد أثبت البحث التاريخي أن عزيرًا حاخامٌ كبيرٌ فيهم فقط. إلى هذه الدرجة

-
- (1) هكذا يضخم الأمر، وكأن الموضوع مراقب بمجهر ضخم أو تحت تحليلٍ مخبريٍّ معقد.
- (2) لأنها لا دليل على صحتها في نظرهم. وعلى فرض صحتها لا مناقضة بينها وبين ما ذكره المفسرون ومنهم الطبري أن عزيرًا هذا كان عابدًا فيهم، كتب التوراة بيده كاملاً من حفظه، فلما عارضوه بنسخ كانت عندهم وجدوها مطابقةً لها، فزعموا أنه لا بد أن يكون ابنًا لله.
- (3) «نحو نقد العقل الإسلامي» (68-69).

يسلب الرجل عقله واعتداله.

وما المانع أن يكون اليهود اعتقدوا في هذا الحاخام أنه ابن الله؟ هذا إذا سلمنا بهذه المعلومة التاريخية!!

أما وكُل المعلومات التاريخية عن العصور ما قبل الإسلام في موضع الشك؛ لأنها لم تنقل بالأسانيد الصحيحة، بل كلها بين ناقلها وأصلها عشرات السنوات بل القرون.

فكيف يُكذَّب كلام الله وتصحح تلك الروايات البعيدة كل البعد عن الصحة والصدق؟ أم ما دامت تخدم المشروع العلماني فهي صحيحةٌ وصادقةٌ؟ بينما إذا تعلَّق الأمر بما نقله المسلمون عن ربهم أو نبهم فتلك أخبارٌ مشكوكٌ فيها دخلها الوضع والكذب.

وفي كتابه «الفكر الإسلامي» (94) ذكر نموذجاً آخر للقراءة السيميائية الدلالية لآية أخرى من سورة التوبة، صَوَّرَ فيها النبي ﷺ بطلاً عربياً يستفيد من التناقضات الموجودة في البيئة العربية لتكريس سلطته من خلال خلق ما سماه العصبية المقدسة (103-105)، وأن صراعه مع مخالفيه صراعٌ إيديولوجي (104).

وهكذا في تفاهاتٍ من هذه الشكيلة، كلها تدور على نزع صفة النبوة عن النبي والتعامل معه على أساس أنه قائدٌ سياسيٌّ همُّه الصراع وتحقيق مآرب سياسية.

السنة

إذا كان أغلب العلمانيين يشككون أو يطعنون في القرآن الكريم أو في بعض نصوصه وأحكامه فما بالك بالسنة النبوية؟.

وعموماً لا يعاب العلمانيون بالسنة رأساً ولا يقيمون لها وزناً ولا يلتفتون إليها، ويشككون في نسبتها للنبي ﷺ بما فيها أحاديث الصحيحين.

بينما طاروا بحديث واحد أيما مطار، ونسبوه للنبي ﷺ من غير تردد، وإن كان حديثاً آحاداً.

ولم يشكك فيه واحدٌ منهم مادام يخدم في نظرهم المشروع العلماني. ألا وهو حديث «أنتم أعلم بأمور دنياكم». حتى قال نصر أبو زيد: «الدنيا التي كرر الرسول في أكثر من مناسبة أننا أدرى بشؤونها»⁽¹⁾، مع أن له مناسبة واحدة لا غير، وهي قصة تأبير النخل.

وهي مسألة داخلية في تقنية الزراعة، فلا علاقة لها بتحليل ولا تحريم، فأمور دنياكم التي في الحديث بحسب المنطق الطبيعي للأشياء يجب أن تفهم على ضوء ما دل عليه الحديث نفسه، لا أن نجتزئ من الحديث بعضه ونترك بعضه، من باب «ويل للمصلين».

هذا ولم أعتنِ بتتبع أقوالهم في السنة النبوية؛ لأنهم مجمعون على التشكيك في نصوصها، وأنها غير جديرة بالاهتمام أو الاستدلال أو الاحتجاج، لكنني اخترت عينات قليلة هي عنوان على غيرها:

(1) «الإمام الشافعي» (32).

أكد عبد المجيد الشرفي أن علم الحديث فيه تعارضٌ وتناقضٌ ومجانبةٌ للمعقول ومخالفةٌ للتعاليم القرآنية، وهو ركيك التعبير، واعتراه الوضع، بل زاد وقال: «إنه غير جديرٍ بالثقة إلا بضروبٍ من التأويل المتعسف»⁽¹⁾، وشكك في صحة كل الروايات المنسوبة للنبي ﷺ بما فيها البخاري ومسلم⁽²⁾، وأن التواتر لا قيمة له في إثبات صحة خبر ما⁽³⁾.

وقريبٌ منه سيد القمني، فقد اعتبر السنة النبوية مادةً للمعرفة وليست وسيلةً للمعرفة⁽⁴⁾، وأن المسلمين اختلقوا أحاديث مكدوبةً ونسبوا للنبي ﷺ، وزاد: «بل وحازت تلك الأحاديث قدسيةً في المذهب السني ترفعها فوق القرآن كرامةً وفعلاً وقدسيةً»⁽⁵⁾، وأن البخاري جمع الأحاديث في صحيحه وفق انشراحاتٍ مزاجيةٍ⁽⁶⁾. هكذا يفترى الرجل بدون أدنى وجَلٍ.

أما محمد أركون الذي يتحدث عن نبي الإسلام بعباراتٍ مثل: تجربة محمد⁽⁷⁾، والسنة التي ابتكرها محمد⁽⁸⁾، فقد ذكر أن الوثائق التي يمتلكها تثبت أن أول استخدامٍ لتعبير «السنة» لم يحصل إلا عام 80هـ/700م⁽⁹⁾. وذلك من قبل

(1) «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» (180).

(2) نفس المرجع (111-112-113-114-159).

(3) نفس المرجع (160).

(4) «شكرا ابن لادن» (207).

(5) «انتكاسة المسلمين» (15-16).

(6) «شكرا ابن لادن» (251).

(7) «الفكر الإسلامي» (22).

(8) نفس المرجع (22).

(9) أما الشرفي فزعم أنها تبلورت مع منتصف القرن الثاني. «تحديث الفكر الإسلامي» (37).

عمر بن عبد العزيز، وسوف يتم اجتياز خطوة أخرى مع الشافعي الذي فرض السنة بكونها مجموعة الأحاديث النبوية الصحيحة، وبصفتها المصدر الموضوعي الثاني أو الأصل الثاني للشرعية بعد القرآن⁽¹⁾.

يريد أركون التشكيك في أصل السنة برمتها وأنه لم يعرف هذا المصطلح إلا في 80 هـ. وأن أول من فرضها هو الشافعي. فالسنة حادثةٌ بعد النبي ومفروضةٌ.

يخلص أركون من هذا إلى النتيجة التالية: «هذا يعني أن جمع المعلومات والأخبار الخاصة بالقرآن والسيرة والحديث النبوي قد تم داخل مناخ ثقافي، كانت فيه الأهداف الدنيوية (من شعرٍ وتاريخٍ وسياسةٍ ومغازي) (أو حملات عسكرية) ووقائع اقتصادية... في أهمية الأهداف الدينية نفسها، ونلاحظ أن الدولتين الأموية ثم العباسية كانتا بحاجة لهذه الأخبار من أجل تشكيل أرثوذكسية دينية، وتشكيل تراثٍ ثقافيٍّ ضروريٍّ لترسيخ شرعية السلطة الإسلامية والحفاظ على وحدتها»⁽²⁾.

إذن: فالسنة والسيرة صنيعةٌ من قبل السلطة السياسية لترسيخ سلطتها، أما أبو زيد فهو على خطى أركون، فالسنة في نظره كانت فاقدةً للمشروعية حتى جاء الشافعي فأسس لها مشروعيةً، وقلده كل من جاء بعده.

قال: «من الواضح - عنده طبعاً

